Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

В.А. Кожевников

О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем

Опубликовано:
Христианское чтение. 1909. № 10. С. 1260-1288.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

О значеніи христіанскаго подвижничества въ прошломъ и въ настящемъ *).

II.

И ЗАПАДЪ, и Востокъ дружно признали цѣлесообразность и величіе аскетическаго идеала и сознательно, добровольно отдались его вліянію. На долгій рядъ поколѣній «типъ истиннаго монаха», говоритъ Гарнакъ, «сталъ типомъ истиннѣйшаго, совершеннѣйшаго христіанина». Монашество, съ этой точки зрѣнія, не есть болѣе или менѣе случайное, временное или мѣстное явленіе въ жизни Церквей: «оно—сама христіанская жизнь» [1]). Монахи, говоритъ основательный историкъ средневѣковаго міросозерцанія Эйкенъ, стали для цѣлаго, продолжительнаго періода европейской духовной жизни «небесными людьми, или земными ангелами, воплощеніемъ не только всякой святости, но и совершенства всякой святости, высшею мѣрою всякаго совершенства» [2]). И если само Средневѣковье вело себя далеко не всегда и не во всемъ аскетически, тѣмъ не менѣе религіозное подвижничество оставалось для него верховнымъ, нравственнымъ идеаломъ. Характернымъ подтвержденіемъ тому можетъ служить широкій, повсемѣстный, длившійся цѣлыя столѣтія, успѣхъ «Сказанія о Варлаамѣ и Іоасафѣ», самой популярной, по мнѣнію знатоковъ, повѣсти во всей міровой литературѣ [3]) и которая, какъ

---

*) Продолженіе. См. августъ—сентябрь.

[1]) Harnack. Das. Mönchthum, 5—6.

[2]) Eicken. Geschichte und System der mittelälterlichen Weltanschauung. Stuttgart. 1887, 324 по текстамъ XII вѣка.

[3]) Исторія и библіографія легенды даны у Liebrecht'a, Die Quellen des Barlaam und Iosaphat въ Jahrbücher für roman. u. engl. Litteratur. 1862. II, 314 ff. и Zottenberg. Notice sur le livre de Barlaam et Ioasaph

извѣстно, представляетъ собою прославленіе иноческаго, пустынножительскаго подвижничества.

Образецъ этотъ не оставался въ области только мечты: «всѣ отношенія жизни въ классическую пору Среднихъ вѣковъ (говоритъ лучшій историкъ ея культуры Эйкенъ) опредѣлялись идеаломъ отреченія человѣка отъ міра и отъ самого себя». Идеальнымъ нравственнымъ мѣриломъ была не жизнь, данная въ современной дѣйствительности, а утраченное, догрѣховное состояніе блаженнаго совершенства, не знавшее ни государства, ни брака, ни гражданскаго распредѣленія сословій, ни труда, ни собственности. Оттого упраздненіе всего этого являлось конечною цѣлью подражанія Христу [1]). «Забудь свой народъ, отчій домъ, родственныя связи, любовь къ собственности, честолюбіе и тѣлесныя вожделѣнія», увѣщавалъ Бернардъ Клервосскій, и этотъ призывъ, достигшій своего законченнаго завершенія въ произведеніи Иннокентія III «О презрѣніи міра» (1198 г.), несмотря на рѣзкія противоположности ему въ дѣйствительности, и, можетъ быть, даже отчасти именно поэтому, не смолкалъ до самой зари Возрожденія, когда, вслѣдъ за «апостоломъ нищеты» Францизскомъ Ассизскимъ, Катерина Сіенская повторяла, въ укоръ уже воскресавшему языческому натурализму: «міръ противоположенъ Богу и Богъ міру; между ними нѣтъ ничего общаго» [2]).

Мы не имѣемъ возможности въ краткомъ очеркѣ напоминать общеизвѣстные факты разнообразныхъ и громадныхъ услугъ, оказанныхъ Западу монашествомъ. Не будетъ преувеличеніемъ сказать, что все духовное и свѣтское просвѣщеніе Среднихъ Вѣковъ, отъ миссіонерскихъ подвиговъ среди варваровъ до высшаго расцвѣта схоластической философіи, литературы и своеобразнаго изобразительнаго искусства этой поры, зародилось и возросло подъ охраною монашества и преиму-

---

Paris 1886. Ср. Krumbacher Gesch. der vyzant. Litteratur. München. 1891, 466—469, и Macdonald. The Story of B. a. I. Calcutta, 1895.

[1]) Eicken. 313—314.

[2]) S—ta Caterina da Siena. Lettere. Firenze. 1860. II, 184 sgg. Lett. 99: „истинные слуги Божіи, видя, что міръ не имѣетъ ничего общаго со Христомъ, всячески стараются преисполняться къ міру отвращеніемъ и ненавистью... Хорошо совсѣмъ покинуть эту мрачную жизнь, совсѣмъ оторваться отъ нея... имѣть отвращеніе къ міру и ко всѣмъ дѣламъ его“ p. 185, 186, не забывая, однако, „милосердія къ ближнему ради Бога, ибо это есть пламень, очищающій душу“. 187.

щественно его трудами [1]). Какъ извѣстно, характерною чертою западнаго иночества является именно широкое и разнообразное примѣненіе имъ своей энергіи къ области благотворительной и просвѣтительной дѣятельности на пользу міранъ. Это сообщило католическому монашеству огромное практическое значеніе и вліяніе на общественную жизнь, мѣстами не совсѣмъ еще утраченное и до настоящаго времени [2]). Но несомнѣнно и то, что усиленное соприкосновеніе съ заботами и нуждами свѣта обміршающимъ и деморализирующимъ образомъ воздѣйствовало на само католическое иночество. На эту тѣневую его сторону, со всѣми ея искаженіями и пороками, мы не думаемъ, конечно, закрывать глазъ, но, изъ-за позднѣйшихъ злоупотребленій, какъ бы велики они ни были, забывать первоначальныя достоинства и благодѣянія, столь ярко засвидѣтельствованныя исторіей, было бы непозволительнымъ пристрастіемъ. Не забудемъ и того, что всякое обновленіе иноческой жизни на Западѣ, при основаніи ли новыхъ орденовъ, или при реформированіи прежнихъ, всегда сопровождалось возвратомъ къ аскетическому идеалу [3]).

---

[1]) См. увлекательно написанный трудъ Монталамбера. Les Moines d'Occident.

[2]) О размѣрахъ благотворительной дѣятельности современнаго католическаго монашества въ Германіи можно получить нѣкоторое понятіе по книгѣ Brandts'a. Die katholischen Wohlthätigkeils-Anstalten und Vereine sowie das katholisch-sociale Vereinswesen, insbesondere in der Erzdiöcese Köln. 1895. Для Австріи см. многотомное изданіе Das sociale Wirken der katholischen Kirche in Oesterreich, hrsg. v. Prof. M. Schindler. Ср. отчеты католическихъ конгрессовъ.

[3]) Это сказалось особенно ярко въ отношеніяхъ къ собственности и къ бѣдности. 33-я гл. Устава св. Бенедикта строго воспрещаетъ личную собственность у иноковъ какъ „непотребнѣйшую изъ страстей" (Иноческіе Уставы. М. 1892, 623); по статутамъ нарбоннскихъ бенедектинцевъ, утвержденнымъ Григоріемъ IX въ 1226 г., монахъ, оставившій послѣ себя какую-либо собственность, долженъ былъ быть схороненъ не на кладбищѣ, а на мѣстѣ вывоза нечистотъ („in sterquilinio subterretur"). D'Achéry. Spicilegium. I, 709; всякое имущество у монаха, кромѣ пищи и простѣйшей одежды, св. Бернардъ (Epist. II) называетъ „грабежомъ и святотатствомъ". Когда другъ Григорія VII Даміанъ задумалъ реформу иночества, онъ потребовалъ отъ монаховъ отказа отъ всякой собственности, „отъ отвратительнаго грѣха собственности", какъ выражается: Даміанъ Opusc. XXIV, contra Clericos regulares proprietarios (Op. III, 212 и Epist. V, 9) и призывъ его нашелъ откликъ и сочувствіе. Въ томъ же духѣ провелъ реформу въ своемъ монашескомъ орденѣ св. Бернардъ. Въ сектантскихъ кругахъ тѣ же рѣзкіе протесты противъ имущества ви-

Не вымерло стремленіе къ подвижничеству даже и въ самый расцвѣтъ періода такъ называемаго Возрожденія. Установившіеся предвзятые взгляды многихъ историковъ изображаютъ эту пору, какъ всецѣло языческую по настроенію и поведенію; но болѣе пристальное и безпристрастное разслѣдованіе обнаруживаетъ и здѣсь, притомъ въ главномъ очагѣ новой свѣтской культуры, въ Италіи XIV, XV и даже отчасти XVI столѣтія, изумительное обиліе подвижниковъ и подвижницъ, признанныхъ католической церковью за праведныхъ и святыхъ. Вліяніе ихъ на частную жизнь, а временами и на общественную, было громадно. Въ изобиліи сохранившіяся письма ихъ [1]) были проводниками аскетическаго настроенія въ домашній бытъ и въ воспитаніе [2]). Изумительная по своимъ размѣрамъ назидательная литература поученій [3]), духов-

димъ у вальденцевъ, такъ называемыхъ „Ліонскихъ бѣдняковъ". Завершеніемъ этой аскетической тенденціи является экстатическая проповѣдь нищеты св. Францизскомъ Ассизскимъ, воспретившимъ въ своемъ уставѣ братьямъ—миноритамъ брать деньги или недвижимость подъ какимъ бы то ни было предлогомъ и какимъ бы то ни было способомъ. I Regula, cap. 8. Francisci Assisiatis Opera omnia. Coloniae. 1849, 56—57. II Regula cap. 4, p. 76; cap. 6, p. 77. Ср. его же Правила для монахинь ордена св. Клары, cap. 8, p. 88. Также Collationes monasticae. V. De sancta paupertate, 109. Ср. францисканскую аллегорію XIII вѣка. Le Mistiche Nozze di S. Francesco e della Madonna Povertà, edite da S. Minocchi Firenze, 1901. Св. Доминикъ также положилъ правило бѣдности въ основу устава своего монашескаго ордена. Vita S. Dominici въ Acta Sanct. August.

[1]) Образцы этой литературы можно найти въ сборникѣ Reumont. Briefe heiliger und gottesfürchtiger Italienern. Freiburg i. B. 1877. Письма св. Катерины Сіенской изданы Н. Томмассео, Firenze, 1860, въ 4 томахъ. Ср. Lettere della beata Chiara Gambacorti Pisana. In Pisa 1871. Lettere del beato Giovanni Colombini da Siena. In Lucca, 1856. Lettere di Sant'Antonino arcivescovo di Firenze. Firenze, 1859. Lettere del Beato Giovanni dalle Celle, Roma, 1846. Письма Beato Giovanni Dominici—въ сборникѣ Lettere di Santi e Beati fiorentiti. Firenze, 1736 (Biscioni) и др.

[2]) Напр., письма св. Антонина къ Діодатѣ Адимари. Lettere di sant Antonino. Lett. 6 sqq., 99 sqq; письма Александры Строцци къ своимъ сыновьямъ: Lettere di una gentildonna fiorentina del secolo XV ai figliuoli esuli: Firenze, 1877. Образцы трактатовъ о воспитаніи и упорядоченіи жизни въ аскетическомъ духѣ: Петрарка, De Vita solitaria. De Otio Religiosorum; De Remediis utriusque Fortunae и діалоги De Contemptu Mundi; Франческо да Барберино Del Reggimento e Costumi di Donna. Bologna 1875; Beato Giovanni Dominici. Regola del governo di cura familiare. Firenze, 1860. Opera a bon vivere di Sant'Antonino con altri suoi ammaestramenti. Firenze 1858.

[3]) Указанія для болѣе ранней поры Возрожденія даетъ въ изобиліи Zambrini. Le Opere volgari a stampa dei secoli XIII—XIV indicate e des-

ныхъ стиховъ [1]) духовныхъ драмъ [2]), текстовъ и переводовъ святоотеческихъ твореній или заимствованій изъ нихъ съ великимъ усердіемъ переписывалась и читалась въ вѣкъ разцвѣта классическаго гуманизма, даже въ самомъ центрѣ его, во Флоренціи въ эпоху Медичисовъ. Переписка и біографіи многихъ славныхъ мужей XV вѣка [3]), рядомъ съ проявле-

critte. 4 ediz. Bologna, 1884. До какой степени прочно держалось народное сочувствіе къ удачнымъ аскетическимъ трактатамъ, видно изъ отношенія, напримѣръ, къ „Зерцалу Креста" (Specchio di Croce) фра Доменико Кавалька, современника Данте: безчисленные списки и многочисленныя изданія этой книги тянутся непрерывно черезъ XIII, XIV, XV и XVI столѣтія. См. Zambrini, 239—247 и предисловіе G. Taverna къ изданію 1802 (Brescia) p. III—IV. Другой примѣръ — успѣхъ „Зерцала Покаянія" Пассаванти (Iacopo Passavanti. La Specchio della vera penitenza. Firenze 1863 и др. изд.).

[1]) Poesie religiose del secolo XIV. Bologna, 1881. Poesie popolari religiose. Bologna, 1877. Rime e Prose del buon secolo della lingua. Lucca, 1852. Percopo. Due studi su le Laudi di Iacopone da Todi. Bologna, 1886, гдѣ (p. 2) приведена библіографія объ этомъ францисканскомъ „юродѣ" (Giullare di Dio). Cp. Ozanam. Les poëtes franciscains au XIII siècle. Paris, 1882. Множество духовныхъ стиховъ собрано въ сборникахъ: Raccolta di rime antiche toscane. Palermo, 1817. 4 т.; Poeti del primo secolo della lingua italiana. Firenze, 1816. 2 т. Trucchi. Poesie italiane inedite di dugenta autori. Prato, 1846. 4 т. и особенно—Laude spirituale di Feo Belcari... e d'altri comprese nelle quattro più antiche raccolte. In Firenze, 1863. Характерными выразителями аскетическаго взгляда на жизнь въ народномъ міровоззрѣніи въ пору Возрожденія являются такъ называемые „Плачи" на историческія событія: Lamenti storici dei secoli XIV, XV e XVI raccolti e ordinati a cura di Ant. Medin e Lodov. Frati. Bologma 1887—1890, 3 т. и Lamenti de secoli XIV e XV. Firenze 1883. Cp. Flamini. La Lirica toscana nel Rinascimento, Torino, 1891 и D'Ancona. La Poesia popolare italiana. In Livorno, 1878.

[2]) О драматизированныхъ духовныхъ стихахъ (Lauda drammatica)—D'Ancona. Origini del teatro italiano. 2 ediz. Torino, 1891. I, 134 sqq; о таковыхъ же, принимавшихъ богослужебно-молитвенный характеръ (uffizii drammatici)—тамъ же, 153—154 и Monaci. Appunti per la storia del teatro italiano I. Uffizj drammatici dei Disciplinati dell' Umbria. Imola. 1874. О такъ называемыхъ Contrasti—сборникъ ихъ: Contrasti antichi. In Firenze 1887 и D'Ancona. Studj sulla letteratura ital. dei primi secoli. 2 ed. Milano, 1891, p. 241 sqq. Главный сборникъ настоящихъ „духовныхъ представленій"—Sacre Rappresentazioni dei secoli XIV. XV e XV raccolte ed illustrate per cura di D'Ancona Firenze, 1872, 3 т. Cp. Torraca. Teatro italiano dei secoli XIII, XIV e XV и D'Ancona. Origini etc. I, 207 sqq. Его же Sacre Rappresentazioni nel Napoletano въ Studi di storia letteraria napoletana. Livorno 1884.

[3]) Напр., столь извѣстныя Vite di uomini illustri del secolo XV Веспасіано да Бистичи (новое изданіе L. Frati. Bologna, 1892 sqq). Даже въ

ніями свѣтскаго, даже языческаго духа [1]), содержатъ обильныя свидѣтельства о томъ, до какой степени аскетически-религіозное направленіе еще удерживало власть надъ умами и сердцами: похвалы подвижничеству встрѣчаются здѣсь очень часто, а пренебреженіе къ мірской суетѣ считается непремѣнною принадлежностью «истинной жизни — религіозной», подвиги же аскетическіе возводятся «въ ангельское достоинство» [2]). Даже въ области изобразительнаго искусства, наиболѣе подчинившейся вліянію античнаго натурализма, аскетическое настроеніе, порою, торжествовало надъ чувственно-языческимъ то въ мрачныхъ фрескахъ Орканьи и Луки Синьорелли на эсхатологическія темы [3]), то въ свѣтлыхъ благоговѣйныхъ грезахъ Анджелико да Фьезоле [4]) то, наконецъ, въ подвижническихъ порывахъ фра Бартоломмео делла Порта [5]), Луки делла Роббіа, Лоренцо ди Креди, Боттичелли [6]) и другихъ художниковъ, которые, въ отвѣтъ на обличеніе Савонаролою искусства, потворствовавшаго свѣтскимъ распутнымъ нравамъ [7]), готовы были чуть не метать

письмахъ и рѣчахъ гуманистовъ аскетическія черты отнюдь не рѣдкость: укажемъ на Витторино да Фельтре, славнѣйшаго изъ педагоговъ Возрожденія и настоящаго подвижника по жизни и духовному настроенію; также—Франческо Барбаро: Franc. Barbari Epistolae. Brixiae, 1743 и Fr. Barbaro, 130 lettere inedite, a cura di R. Sabbadini Salerno, 1884.

[1]) Даже Лоренцо Медичи писалъ духовные стихи: Poesie di Lorenzo de' Medici. Firenze, 1859, 444 sqq. Даже Полиціанъ произносилъ проповѣди на аскетическія темы! Poliziano. Prose volgari inedite etc. Firenze, 1867, 3 sqq.

[2]) Vespasiano da'Bisticci. Vite. Firenze, 1859, 186, 153, 156.

[3]) О немъ см. превосходную монографію Vischer'a. Luca Signorelli und die italienische Renaissance. Leipzig 1879; о значеніи его и Орканьи въ исторіи изображеній Страшнаго Суда—Iessen. Die Darstellungen des Weltgerichts bis auf Michelangelo. Berlin, 1883.

Ср. Trenta. L'Inferno di Andrea Orcagna in relazione coll' Inferno di Dante. Pisa. 1891.

[4]) Beissel. Fra Angelico da Fiesole. Sein Leben und seine Werke. 2 Aufl. Freiburg i. B. 1905; Supino. Fra Angelico. Firenze 1898; Cochin. Beato fra Angelico da F. Roma 1908 и др. работы.

[5]) Gruyer. Fra Bartolommeo della Porta Paris, 1886.

[6]) О глубокомъ вліяніи на нихъ Савонаролы говоритъ Вазари; въ частности, о вліяніи на Боттичелли — Steinmann. Botticelli. Bielefeld u. Leipzig 1897, 26—27, 85 ff.

[7]) Взгляды Савонаролы на искусство изложены въ книгѣ Грюйера Les illustrations des écrits de Savonarole... et ses paroles sur l'art. Paris 1879.

свои произведенія въ «Костеръ Суеты», зажженный, въ дни Медичисовъ и Борджій, посреди «веселой Флоренціи» суровымъ проповѣдникомъ покаянія и «Торжества Креста» [1]). У другихъ вождей искусства аскетическое направленіе, если и не смогло сосредоточить на себѣ всецѣло творческаго вдохновенія, то все же вступало въ борьбу съ противоположнымъ настроеніемъ, въ борьбу достигшую такого глубокаго трагизма въ лицѣ величайшаго генія завершительной поры Возрожденія—Микель Анджело [2]).

Ошибочно было бы видѣть только единичные случаи въ этихъ возвратахъ къ аскетическому духу въ вѣка увлеченія классическою древностью, языческою мудростью, гуманизмомъ и натурализмомъ. Наоборотъ, итальянскія лѣтописи, на всемъ пространствѣ періода Возрожденія, полны свидѣтельствъ о массовомъ пробужденіи пламенныхъ порывовъ къ аскетическому идеалу въ народѣ, подъ вліяніемъ рѣчей и примѣровъ такихъ проповѣдниковъ отреченія отъ міра, какъ Катерина Сіенская, св. Бригитта [3]) такъ называемые «Кающіеся Бѣлые» (I Bianchi) [4]), св. Бернардинъ [5]) и наконецъ,—Савонарола.

Тѣмъ не менѣе языческій натурализмъ и гуманизмъ, въ концѣ концовъ, сломили святоотеческіе подвижническіе завѣты

---

[1]) Villari. La storia di G. Savonarola e de'suoi tempi. 2 ediz. Firenze, 1887, I, 504 sqq. и Schnitzler. Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarola's. 1902—1904.

[2]) Наибольшаго напряженія достигаетъ это столкновеніе двухъ противоположныхъ началъ во фрескахъ Сикстины, гдѣ явно языческіе порывы къ физической красотѣ уживаются съ глубокимъ религіознымъ замысломъ цѣлаго; исповѣдью той же духовной драмы и ея преодолѣніемъ въ аскетическомъ смыслѣ являются стихотворенія Микель Анджело (Rime e Lettere di Michelagnolo Buonarotti. Firenze, 1860).

[3]) О ней Hammerich. St. Birgitta, die nordische Prophetin und Ordensstifterin. Gotha 1872.

[4]) Подробные, изумительные разсказы объ этой „эпидеміи кающихся“, охватившей Италію въ 1398 году и слѣдующихъ и выразившейся въ прекращеніи междоусобій, въ примиреніи враговъ и въ молитвенныхъ процессіяхъ изъ города въ городъ, съ проповѣдью покаянія, поста и нравственной чистоты, проповѣдью, сопровождавшеюся будто бы многочисленными чудесами,—можно найти въ хроникѣ Джіованни Серкамби: Le Croniche di G. Sercambi. Lucca. 1892, II, 290—371 (со многими изображеніями этихъ событій).

[5]) О его огромномъ успѣхѣ, какъ проповѣдника, и о вліяніи на общественную нравственность см. его біографію у Веспасіано да Бистиччи, Vite di uomini illustri, ed. cit., и введеніе Л. Банки къ изданію его проповѣдей: Le Prediche volgari di San Bernardino da Siena. Siena, 1880. 3 vol.

и замѣнили ихъ новымъ свѣтскимъ, земнымъ идеаломъ. Католичество, давшее, въ лицѣ контрреформаціи, серьезный отпоръ ему вообще и его выраженію въ искусствѣ въ частности [1]), однако пошло само же на сдѣлку съ нимъ; приспособляясь къ духу вѣка, оно смягчило аскетическую строгость и снизошло, въ лицѣ іезуитской казуистической этики, до минимальныхъ требованій нравственной чистоты. Какъ бы велики ни были у іезуитовъ грѣхи своего, корпоративнаго и общаго церковно-политическаго расчета, все же не въ нихъ надо искать основную причину того двусмысленнаго ученія о нравственности, съ которымъ связана ихъ постыдная слава въ исторіи. Причина этого зла лежала глубже, въ томъ нравственномъ противорѣчіи, въ которое вообще впало католичество въ послѣ-тридентинскую эпоху. Съ одной стороны Церковь, присваивая себѣ право верховнаго руководства надъ всею духовною жизнью общества, брала тѣмъ самымъ подъ свою опеку и нравственность. Не даромъ генералъ ордена іезуитовъ Лайнецъ включилъ въ свое опредѣленіе прерогативъ папской власти и право «распоряжаться нравами», то есть, нравственнымъ поведеніемъ мірянъ. Съ другой стороны, талантливый и рѣшительный выразитель духа послѣ-тридентинскаго богословія, Боссюэтъ, совершенно вѣрно выразилъ его приговоръ о неизмѣняемости нравственнаго ученія католичества въ своемъ прославленномъ восклицаніи: «нѣтъ иной нравственности въ мірѣ, кромѣ вытекающей изъ таинствъ и догматовъ Церкви!» [2]). Катихизисъ—вотъ единственный учебникъ этики съ правовѣрно-католической точки зрѣнія. Но догматы Церкви Тридентскимъ Соборомъ были фиксированы, какъ казалось, неизмѣнно, разъ навсегда. Равнымъ образомъ толкованіе ихъ, въ томъ числѣ и нравственныхъ ихъ слѣдствій, отдано было всецѣло во власть церковнаго же авторитета. Иными словами: была тверже, чѣмъ когда-либо, установлена и принципіальная неподвижность ученія о нравственности и, подчиненіе послѣдняго рѣшеніямъ Церкви. Независимой отъ Церкви морали и ея развитію, въ соотвѣтствіи съ измѣняющимся духомъ вѣка, было такимъ образомъ воздвигнуто непреодолимое теоретическое препятствіе. Между тѣмъ свѣтскій

---

[1]) Dejob. De l'influence du Concile de Trente sur la litterature et les beaux arts chez les peuples catholiques. Paris, 1884.

[2]) Bossuet. Discours sur l'Unité' de l'Eglise.

характеръ общественныхъ нравовъ широко расходился съ прежними строгими образцами церковной морали; онъ уже шелъ въ разрѣзъ съ ними практически, хотя принципіально еще далеко не единодушно противорѣчилъ имъ. Такъ возникла громадная трудность передъ католичествомъ: примирить крайнюю требовательность Церкви относительно безусловнаго послушанія съ преобладавшею уже въ мірѣ вольностью поведенія. Эту задачу, при нежеланіи церковной власти лишиться вліянія на свѣтскую жизнь мірянъ, католичество могло рѣшить только путемъ компромисса: посредствомъ нечистой сдѣлки теоріи съ дѣйствительностью, посредствомъ обхода строгости первой въ пользу второй.

Іезуиты, раньше и рѣшительнѣе другихъ представителей католической церковности, стали на сторону невольной уступки новому свѣтскому духу; они предложили католичеству свой способъ выйти изъ невыносимой дилеммы: осуждая свободу нравовъ въ теоріи, терпѣть ее, въ качествѣ злоупотребленія, на практикѣ, и, требуя формальной отчетности въ проступкахъ противъ прежняго кодекса церковной морали, умѣрять, смотря по обстоятельствамъ, въ духѣ времени и мѣста, строгость осужденія и наказанія. Казуистика, въ которой обыкновенно видятъ сущность іезуитизма, была только средствомъ для поддержки авторитета послѣ-тридентинскаго католичества надъ измѣнившимся, въ свѣтскомъ духѣ, нравственнымъ бытомъ общества, и средствомъ, притомъ, не новымъ. Казуистика не только существовала уже въ Средніе вѣка [1]), но даже, по мнѣнію Штейдлина, разъ вступивши на этотъ путь, вся позднѣйшая средневѣковая церковная мораль грозила превратиться въ казуистику [2]). Рѣзкія столкновенія разнузданныхъ свѣтскихъ нравовъ Возрожденія съ аскетическимъ идеаломъ вызвали и въ этомъ періодѣ настолько оживленный спросъ на опытныхъ духовниковъ-исповѣдниковъ, что отказаться отъ разрѣшенія казуистическихъ вопросовъ не могло почти ни одно выдающееся церковное лицо этого времени: такъ было со святымъ Антониномъ Флорентинскимъ [3]), такъ

---

[1]) О средневѣковой казуистикѣ — Stäudlin. Geschichte der christl. Moral. 1808, 73 ff.; о казуистическихъ „Суммахъ“ XIII, XIV и XV столѣлій—83 ff.

[2]) Тамъ же, 82.

[3]) Его Summa confessionalis, sive confessorum refugium etc. выдержала нѣсколько изданій и пользовалась огромнымъ успѣхомъ. Къ нему, го-

было съ Савонаролою. Но то, что у этихъ праведниковъ, по крайней мѣрѣ въ предѣлахъ личнаго общенія съ кающимися, носило характеръ болѣе глубокаго внутренняго наставленія, то въ позднѣйшей казуистикѣ превратилось въ формальную нечистую сдѣлку совѣсти съ пониженною нравственною требовательностью свѣтскаго быта, въ сдѣлку, для оправданія которой и было выдвинуто іезуитами ученіе о пробабилизмѣ, то есть, о наибольшей вѣроятности правильнаго истолкованія и разцѣнки поступка сопоставленіемъ различныхъ мнѣній о немъ авторитетныхъ церковныхъ знатоковъ нравственныхъ вопросовъ [1]).

То былъ моментъ глубокаго перелома въ нравственной судьбѣ католичества, предопредѣлившій на далекое будущее и его внѣшніе политико-соціальные успѣхи, и его внутреннее паденіе, которое обусловлено было совершившеюся именно въ этомъ пунктѣ измѣною Церкви своему исконному подвижническому идеалу. Эту измѣну католичество оффиціальное, папское, свершило въ лицѣ того ордена, который, хотя и числилъ себя монашескимъ и, по первоначальному замыслу, не чуждъ былъ аскетизму [2]), но который, тѣмъ не менѣе, ставши главною опорою послѣ-тридентинскаго папства и внушителемъ его политики, явился подпольнымъ проводникомъ свѣтскихъ тенденцій въ жизнь Церкви. Это новое направленіе ясно выражено уже въ Уставѣ іезуитской корпораціи: отмѣнены обязательныя изнурительныя, аскетическія упражненія [3]); въ желательныя для вступающихъ въ орденъ условія включены бла-

---

воритъ Веспасіано да Бистиччи (Vita di S. Antonino), ради его славы по всему христіанскому міру, стекались отовсюду люди для разрѣшенія вопросовъ и обязательствъ, а произведеніе его (Summa) озарило свѣтомъ весь міръ, какъ правило для всеобщаго поведенія.—Припомнимъ, что и протестантство, въ особенности же строгое въ нравственномъ ученіи реформатство, не избѣжало также потребности въ казуистикѣ и отвѣтило на эту потребность въ лицѣ Перкинса, Амезія и другихъ.

[1]) Знаменитый казуистъ Эскобаръ въ различіи нравственныхъ понятій усматриваетъ благодѣяніе Провидѣнія, „quia ex opinionum varietate jugum Christi suaviter sustinetur.“ Stäudlin. 489.

[2]) См. Exercitia Spiriutalia S. P. Ignatii Loyolae.—Rivadeneira въ Vida de San Ignacio de Loyola. (Barcelona, 1888), L. I, cap. 8, p. 42, восхваляя этотъ аскетическій трактатъ, говоритъ, что „ему обязанъ Орденъ своимъ основаніемъ и учрежденіемъ, ибо этими святыми размышленіями вдохновлялось и руководилось большинство первоначальныхъ его дѣятелей“,

[3]) Constitutiones societatis Iesu. P. III, cap. 2. De conservatione corporis. Ср. Rivadeneira. Vida. L. III. c. 21, p. 191.

гообразность физіономіи, благородство происхожденія, богатство [1]); рекомендуется изящество манеръ, пріятное выраженіе лица, «съ оттѣнкомъ скорѣе веселья, нежели грусти» [2]), усвоеніе привычекъ людей, съ которыми имѣемъ дѣло, и умѣнье пользоваться обстоятельствами, измѣняя ихъ въ свою пользу, склоняя къ себѣ особъ вліятельныхъ, избѣгая ссоры съ ними и прямо «приспособляясь» къ понятіямъ свѣта, «дабы быть всѣмъ для всѣхъ.» [3]) Несмотря на принципіальное осужденіе разномыслія и новыхъ мнѣній [4]), предусмотрительно оставлено однако право, въ случаѣ надобности, покидать старые авторитеты и слѣдовать новымъ, «болѣе подходящимъ къ нашему времени» [5]).

Этимъ правомъ іезуиты воспользовались въ широкой степени для оправданія уклоненій отъ прежней аскетической строгости: Эскобаръ считаетъ новизну мнѣній въ области нравственныхъ понятій за грѣхъ уже ничтожный, приравнивая предпочтеніе новаго мнѣнія къ модѣ на новые фасоны платья [6]): Азора не находитъ уже причинъ предпочитать старое мнѣніе новому; Реджинальдъ, оставляя въ вопросахъ вѣры преимущество за старинными убѣжденіями, стоитъ рѣшительно за новыя въ вопросахъ нравственныхъ [7]), а Село, одобряя такой взглядъ, доказываетъ, что каждой исторической эпохѣ подобаетъ жить своими, современными, а не традиціонными нравами; требовать отъ нынѣшнихъ монаховъ, чтобы они вели себя какъ древніе иноки, было бы равносильно возвращенію взрослыхъ мужей къ дѣтскому возрасту; такое почтеніе къ

---

[1]) Sermonis gratia, species honesta... dona externa nobilitatis divitiarum, bonae famae et similia... reddunt magis idoneos ut admittantur. Constitutiones p. 289; наоборотъ, больные, безобразные, уродливые субъекты въ Орденъ не принимаются. Тамъ же 292.

[2]) Regulae modestiae § 6—7, p. 574—575: точныя указанія, какъ держать голову, глаза, губы, какъ регулировать походку, жестикуляцію!... Tota facies hiearitatem potius prae se ferat, quam tristitiam".

[3]) Constitutiones P. X, p. 443—444 и Regalae Missionum, p. 610—611. Мотивы для оправданія всего предыдущаго изложены у Риваденейры. L. III, cap. 21 p. 189 sqq.

[4]) Constitutiones Societatis Iesu. Pars III, cap. 1. p. 314 и Regulae Provincialis. § 54, p. 518.

[5]) Constitutiones. P. IV, c. 14, p. 357.

[6]) Novas opiniones,—novas vestes exponere, venalis tantum culpa est Stäudlin. 448.

[7]) Тамъ же, 489 и 486.

старинѣ было бы опасно [1]). Онъ не колеблется поэтому въ нравственныхъ вопросахъ предпочитать мнѣніе новыхъ казуистовъ авторитету Отцовъ Церкви [2]); а Бони находитъ, что «слѣдовать примѣру Церкви несовременно», что, «скорѣе должно ему противорѣчить» [3]).

Плоды «приспособленія къ тѣмъ, съ кѣмъ имѣемъ дѣло», приспособленія, вызываемаго будто бы «мудрымъ милосердіемъ» [4]), не замедлили проявиться всюду, гдѣ оно примѣнялось. Подводя итоги дѣятельности своего Ордена за первое столѣтіе, іезуиты откровенно объясняли блестящіе достигнутые успѣхи «сладостью своего ученія», его «примирительнымъ, благосклоннымъ, гуманнымъ характеромъ» и тою «благочестивою, религіозною хитростью, которая изловчается подражать и приспособляться къ нравамъ всѣхъ, поддерживать всѣхъ, быть всѣмъ для всѣхъ», благодаря «искусству уловленія душъ и возвращенія ихъ къ Богу, какъ бы посредствомъ нѣкоего пріятнаго очарованія», которое «кажется убѣдительнымъ потому именно, что оно нравится» [5]). Въ противоположность строгости пуританъ и янсенистовъ [6]), іезуиты признаютъ за вольными и свѣтскими нравами право на существованіе; суровой добродѣтели прежняго времени, требующей уединенія, труда, сосредоточенности, серьезности, они противопоставляютъ «вѣжливое, цивилизованное благочестіе», «болѣе удобоисполнимое, чѣмъ порокъ, болѣе легкое, чѣмъ само наслажденіе» [7]); Эскобаръ, по выраженію Лафонтена, «стелетъ бархатную дорожку прямо въ рай» [8]); Лемуань и Барри пишутъ для

---

[1]) Тамъ же, 486—487.

[2]) Pascal. Provinciales. Lettre 5, p. 64. Paris. Didot. s. an.

[3]) Тамъ же. Lettre 10, p. 143.

[4]) Regula Professorum Schol. § 6.

[5]) Imago primi saeculi. L. III Orat. 1, p. 406—409.

[6]) О послѣднихъ см. Ste Beuve. Port-Royal. 3 éd. Paris, 1867. ss. Тонкій наблюдатель нравовъ своего времени С. Эвремонъ пишетъ: „убѣжденія янсенистовъ—непрерывное насиліе надъ природою: они отнимаютъ у религіи ея утѣшительную сторону; они вносятъ въ нее страхъ, скорбь и отчаяніе; янсенисты, желая сдѣлать святыхъ изо всѣхъ людей, не находятъ въ цѣломъ государствѣ и десятка желающихъ стать христіанами въ ихъ вкусѣ... Что̀ дѣлать! приходится приспособляться къ человѣчности „(S'accomoder à l'humanité)“. St. Evremond. Oeuvres choisies. Paris. Garnier. s. an., p. 143.

[7]) Pascal. Provinciales. Lettre 9, p. 124—125, 135.

[8]) Veut-on monter aux célèstes tours, Escobar fait un chemin de velours.

великосвѣтскихъ барынь «руководства къ легкому, необременительному благочестію» [1]); другіе казуисты оправдываютъ несоблюденіе постовъ и разныхъ церковныхъ обрядовъ, дуэль, конкубинатъ, роскошь и безпутные нравы придворнаго быта [2]), и все это—подъ предлогомъ, цинически формулированнымъ отцомъ Барри: «не все ли равно, какимъ бы способомъ мы ни попадали въ рай, лишь бы мы въ него попадали!» [3]). Справедливость требуетъ оговорки, что эта система лицемѣрнаго развращенія нравовъ была вызвана усиленнымъ спросомъ на нее [4]); не даромъ казуистическое произведеніе Эскобара выдержало въ XVII вѣкѣ 40 изданій, а Medulla theologiae moralis Бузенбаума 45 въ одну четверть вѣка (отъ 1645 до 1670), не считая позднѣйшихъ! [5]).

Но слишкомъ хорошо извѣстно также, какимъ недостойнымъ подслуживаніемъ человѣческимъ слабостямъ и даже порокамъ, какою изворотливостью и лицемѣріемъ въ вопросахъ совѣсти были куплены успѣхи іезуитовъ. И тотъ фактъ, что именно корпорація, способная на такіе компромиссы съ совѣстью и на такую тактику, «ради вящей славы Божіей», стала вдохновительницею папской церковной политики, отъ которой послѣдняя и до сихъ поръ не смогла вполнѣ освободиться, — этотъ фактъ служитъ лучшимъ доказательствомъ той величайшей опасности, которой подвергло себя католичество, замѣнивши опредѣленность святоотеческихъ завѣтовъ въ области нравственной двусмысленнымъ и двоедушнымъ соглашеніемъ со свѣтскими тенденціями новой культуры, ставившей мірскіе вкусы и цѣли впереди религіозныхъ. Какъ бы важны и, во многихъ отношеніяхъ, какъ бы полезны ни были заботы новаго католичества объ упорядоченіи мірскихъ нуждъ и отношеній къ нимъ церкви вообще, и въ наши дни къ соціальному вопросу въ особенности (область, въ которой современ-

---

1) Le Moine. La Dévotion *aisée.*—Barry. Le Paradis ouvert à Philagie par cent dévotions à la Mère de Dieu, aisées à pratiquer.

2) Pascal. Lett. 5, p. 56—57, Lett. 9, 132—133, Lett. 7.88. Busenbaum. Medulla theologiae moralis. 1755, 167—168 и все, въ этомъ направленіи превосходящій, трудъ Санхеца. De Matrimonio.

3) Qu'importe par où nous entrons dans le paradis, moyennant que nous y entrions! у Pascal. Lett. 9, 121—122,

4) О спросѣ на казуистовъ въ XVII вѣкѣ. Pascal. Lett. 5, p. 52, въ первой половинѣ XVIII-го—Montesquieu. Lettres Persanes. Lett. 57.

5) Werner. Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil. München. 1866, 52.

ное католичество осуществило много похвальнаго и, въ частностяхъ, достойнаго подражанія),—все же нельзя не признать, что отклоненіе, ради даже этихъ почтенныхъ трудовъ, отъ первоначальной выдержанности и строгости нравственнаго идеала въ духѣ подвижническомъ, привело католичество къ обмірщенію и къ вырожденію его въ огромное политическое учрежденіе, въ ущербъ той духовной силѣ, которая, въ теченіе долгихъ вѣковъ, хранила въ себѣ внутреннее жизненное біеніе Западной Церкви.

III.

Востокъ почтительнѣе Запада отнесся къ великимъ воспитательнымъ заслугамъ святоотеческаго подвижническаго идеала нравственной и духовной чистоты и уберегся отъ принципіальной измѣны ему. Византія, грѣшная всѣми страстями Византія, несмотря на многочисленность и глубину своихъ нравственныхъ паденій, до конца жила, тѣмъ не менѣе, подъ преобладающимъ обаяніемъ аскетическихъ преданій. Это загадочное огромное царство, непрерывно дрожавшее за свою жизнь и просуществовавшее, однако, болѣе тысячи лѣтъ, раздираемое гражданскими междоусобіями, политическими революціями, дворцовыми и военными заговорами, кровавою смѣною столькихъ династій, и, не смотря на все это, своеобразно, опредѣленно объединявшее столько странъ и народностей своимъ духовнымъ вліяніемъ и тѣмъ просвѣщеніемъ, которое она, почти одна, сумѣла уберечь и, по-своему, даже умножить въ вѣка всеобщаго одичанія Европы,—Византія своею долговѣчностью и воздѣйствіемъ на міръ обязана была прежде всего стройности и непоколебимости своего церковно-религіознаго идеала. Твердая вѣра въ его всеобъемлющее значеніе для жизни нашла свое классическое выраженіе въ мысляхъ Юстиніана, ставшихъ путеводною звѣздою для дальнѣйшаго времени. «Упованіе на Бога», говоритъ императоръ-законодатель въ предисловіи къ 109-й Новеллѣ, «составляетъ наше единственное прибѣжище для существованія монархіи; въ немъ — спасеніе нашей души и имперіи. Поэтому подобаетъ, чтобы все наше законодательство вытекало изъ этой основы, чтобы она была для него началомъ, срединою и концомъ». «Первый долгъ христіанскаго государя — хранить неприкосновенность чистой христіанской вѣры и оберегать отъ всякихъ волненій

святую каѳолическую и апостольскую Церковь» [1]). «Церковное благоустройство—опора имперіи» [2]); «чистота вѣры, уничтоженіе раздоровъ въ лонѣ святой Церкви [3]), да молитвы безупречнаго духовенства—вотъ что привлекаетъ благоволеніе Божіе на дѣла общественныя» [4]). Какъ бы суровы ни были пріемы Юстиніана въ проведеніи единства вѣры и церковнаго устройства [5]), духъ византійской культуры вполнѣ одобрилъ руководившею этою политикою начало и долгіе вѣка хранилъ его непоколебимо. Завѣтъ законодателя: «заботиться о существенномъ, необходимѣйшемъ изъ всего, о спасеніи душъ» [6]) сталъ смысломъ жизни для Византіи. «Вся жизнь этого общества», говоритъ профессоръ Лебедевъ, «была проникнута религіозными интересами; отрицаніе религіи, явная и сознательная вражда къ ней были неизвѣстны» [7]). И этотъ высшій религіозный и нравственный идеалъ очень рано и чрезвычайно прочно опредѣлился какъ *аскетическій*, воплощаемый въ чистотѣ и полнотѣ своей въ монашествѣ. И такъ единодушно и непоколебимо было это опредѣленіе, что, по мнѣнію одного изъ лучшихъ знатоковъ Византіи, Шарля Диля, «познать отличительныя черты этого общества въ его цѣломъ составѣ лучше всего можно, возсоздавая въ своемъ представленіи жизнь монастырей и монаховъ», ставшихъ здѣсь первенствующею духовною силою [8]).

Зародившись въ Византіи очень рано,—если вѣрить двумъ историкамъ (Никифорамъ), даже раньше, чѣмъ въ Египтѣ, а именно будто бы уже въ 240 году [9]), — монастыри къ году кончины Константина возросли въ столицѣ числомъ до пятнадцати [10]). Съ Антоніемъ Великимъ императоръ находился въ сношеніяхъ и высоко его чтилъ, а Констанцій пытался

---

[1]) P. G. 86, 1036.

[2]) C. J. I, 3, 42. I. 4, 34.

[3]) P. G. 86, 994.

[4]) C. J. I, 3, 41, 47, Nov. 123.

[5]) Knecht. Die Religionspolitik Kaiser Justinians I. Würzburg. 1896 и Hutton. The Church of the VI Century. London, 1897.

[6]) C. J. 5, 18, Nov. 115, 3, 14.

[7]) Лебедевъ. Очерки внутренней исторіи византійско-восточной Церкви въ IX—XI вв. Москва, 1902, 1.

[8]) Диль. Юстиніанъ. Спб. 1908, 506.

[9]) Монастырь муч. Евѳиміи. Marin. Les Moines de Constantinople. Paris, 1897. 3.

[10]) Тамъ же, 8.

даже переманить его изъ пустыни въ центръ имперіи [1]). Гоненія Юліана и аріанъ не въ силахъ были задержать ростъ монашества и его вліянія: характернымъ свидѣтельствомъ объ успѣхѣ иночества является попытка самого Юліана ввести въ обновленное имъ язычество подобіе «монастырей для женщинъ и мужчинъ, желавшихъ», говоритъ Созаменъ, «проводить жизнь въ философскомъ уединеніи» [2]); аріане же, хотя и преслѣдовали правовѣрныхъ иноковъ, но сами, однако, напримѣръ, Македоній и Мараоній [3]), бывали усердными строителями монастырей. Умноженіе послѣднихъ возобновилось со времени императрицы Евдокіи, супруги Валентиніана Младшаго, а относящаяся къ послѣдующей затѣмъ порѣ, поощрительная въ этомъ отношеніи дѣятельность Григорія Назіанзина и Іоанна Златоустаго хорошо извѣстна. Ѳеодосій Младшій и въ особенности сестра его Пульхерія не только основали множество монастырей, но и самый императорскій дворецъ, по образу жизни, превратили въ подобіе монастыря [4]). Наконецъ, при Юстиніанѣ однихъ мужскихъ иноческихъ обителей въ Константинополѣ насчитывалось до 67 [5]). О томъ, съ какимъ усердіемъ подражали провинціи примѣру столицы, даетъ понятіе слѣдующій фактъ: въ разгаръ иконоборческихъ гоненій, при Львѣ Исавряниынѣ и Константинѣ Копронимѣ, въ Калабрію изъ одной Греціи выселилось до 50,000 монаховъ [6]). Вся жестокость, проявленная иконоборцами противъ монашества [7]), не смогла сломить его духовной силы и авторитета; напротивъ! очищенное мученическими подвигами, иночество только возвеличилось въ мнѣніи общества, и 19 февраля 842 года, день торжества побѣды православія надъ иконоборчествомъ [8]), сталъ вмѣстѣ съ

---

[1]) Sozomen. Hist. Eccl. I. c. 13 и Житіе Антонія въ Твореніяхъ Аѳанасія Великаго. III, 240—241. 1903 г.

[2]) Sozomen. V, 16.

[3]) Sozomen. IV, 2 и 27. Socrates, II. 38.

[4]) Socrates. VII, 22. Sozomen. IX, 1.

[5]) Диль, Юстиніанъ, 511 и Marin. 19 ss.

[6]) Ив. Соколовъ. Состояніе монашества въ византійской церкви. Казань, 1894, 56. По Ленорману La Grande Grèce. Paris, 1881—3, II, 387, въ эту пору въ Калабріи возникло до 200 монастырей, жившихъ по Уставу Василія Великаго.

[7]) См. ниже и Schwarzlose. Der Bilderstreit. Gotha. 1890.

[8]) Объ исторіи и значеніи этого событія см. статью Ѳ. Успенскаго: Константинопольскій Соборъ 842 г. и утвержденіе православія въ Очеркахъ по исторіи визант. образованности. Спб. 1892, 3 и сл.

тѣмъ днемъ тріумфа и восточнаго монашества, въ исторіи котораго съ этой поры до XIII вѣка наступаетъ періодъ самаго широкаго расцвѣта. При императорахъ македонской династіи, по словамъ историковъ, «монаховъ и счесть было бы невозможно [1]). Въ Константинополѣ и его предмѣстьяхъ», говоритъ лучшій знатокъ этой поры византійской исторіи Шлемберже, «монастыри высились цѣлыми сотнями: у каждой церкви, даже у каждой часовни былъ свой монастырь; въ нѣкоторыхъ кварталахъ зданія ихъ и всевозможныхъ, связанныхъ съ ними благотворительныхъ учрежденій тянулись другъ за другомъ на необозримое пространство. Не было императора, князя, провинціальнаго архонта, богатаго сенатора или купца, или же знатной женщины, которые не основали бы или не обогащали бы при жизни, или на смертномъ одрѣ, какого-либо монастыря, то для снисканія милости Божіей, то для искупленія тяжкой вины [2]). Почти каждый зажиточный человѣкъ мечталъ о своемъ собственномъ монастырѣ [3]), а небогатые, даже крестьяне, строили ихъ въ складчину [4]). Эта страсть, по выраженіямъ Мануила Комнина [5]), Θеофилакта Болгарскаго и императора Никифора Фоки дошла «до явной болѣзни», даже «до безумія», и грозила серьезною экономическою опасностью для государства такъ, что для ея ограниченія потребовались правительственныя мѣры [6]), оказавшіяся однако совершенно недѣйствительными и потому либо отмѣнявшіяся очень скоро, либо парализовавшіяся иногда даже тѣми самыми императорами, которые къ нимъ прибѣгали, такъ какъ, за рѣдкими исключеніями, и они лично вполнѣ сочувствовали монашескому идеалу [7]).

При такихъ обстоятельствахъ влеченіе въ кельи, говоритъ Диль, стало всеобщимъ: представители обоего пола, всѣхъ званій и положеній, отъ высшихъ до низшихъ, соревновали въ желаніи покинуть міръ для того, чтобы, одни добросовѣстно,

---

[1]) Соколовъ. 98.

[2]) Schlumberger. Un empereur byzantin. Paris, 1890, 388 и его же Les Iles des Princes, Paris, 1884, 389.

[3]) Соколовъ. 37.

[4]) Новелла 29 Василія Болгаробойцы, 996 года.

[5]) Никита Хоніатъ. Кн. VII, стр. 267—269, т. I русскаго перевода. Спб. 1860.

[6]) Новелла Никифора Фоки 964 года и Василія Болгаробойцы 996 года.

[7]) Соколовъ, 103 и сл. о Никифорѣ Фокѣ и 108 сл. о Цимисхіи.

другіе необдуманно, вступить въ то «равноангельское житіе», которому такой восторженный гимнъ воспѣлъ Василій Великій [1]). Нѣкоторые обрекали своихъ дѣтей на монашество въ раннемъ возрастѣ, а иногда даже еще до рожденія [2]). Многіе изъ оставшихся въ міру старались и въ немъ, по словамъ Іоанна Ефесскаго, вести жизнь иноческую [3]), а предѣльнымъ желаніемъ даже религіозно-равнодушныхъ людей было умереть постриженнымъ или, по крайней мѣрѣ, быть схороненнымъ въ священныхъ оградахъ монастырскихъ [4]).

Разумѣется, не одни чистыя побужденія приводили такое множество людей къ иночеству, въ особенности въ позднѣйшія времена, но и такіе мотивы, какъ желаніе уклониться отъ военной службы, избѣжать нужды, притѣсненій, тревогъ и опасностей политической жизни или же достигнуть духовнаго вліянія; не забудемъ, наконецъ, и возмутительнаго, широко распространеннаго среди сильныхъ міра обычая устранять своихъ враговъ посредствомъ насильственнаго пострига. Но рядомъ были и болѣе серьезныя побужденія къ аскетизму. Стремленіе къ нему проявлялось тѣмъ сильнѣе, чѣмъ грѣховнѣе была окружающая свѣтская среда. Неправда, царившая въ жизни, гражданскіе раздоры, деспотизмъ власти, кровавые государственные перевороты, непрерывныя войны, роскошь, преступная порочность—все внушало лучшимъ душамъ безнадежный взглядъ на судьбы свѣтскаго общежитія и манило искать спасенія отъ этой суеты и гибели въ подвигѣ иноческомъ. Въ противоположность первоначальному христіанскому благочестію, столь цѣлостно и стройно объединявшему и внутренній міръ души, и внѣшнія отношенія вѣрующихъ къ жизни, византійскій бытъ страдалъ непримиримою двойственностью: религіозность, безсильная справиться съ неправедностью жизни, по-неволѣ обособлялась отъ нея, чтобы не утратить послѣдняго духовнаго оплота отъ зла, царившаго въ мірѣ. Такая нравственная дисгармонія неизбѣжно должна была налагать нѣкоторыя тѣни и на самый образецъ византійскаго благочестія: она дѣлала его болѣе замкнутымъ въ единичномъ усвоеніи его и развитіи, болѣе требовательнымъ къ отдѣльному

---

[1]) Подвижническіе уставы, гл. 18. Творенія Василія Великаго. Изд. 4. Свято-Троицкая Сергіева Лавра. 1901. Ч. V стр. 358 и сл.

[2]) Θеодоръ Студитъ. Письма 172 и 183. Творенія II, 564, 577.

[3]) Ioan. Ephes. Comment. 149—151; 180—181.

[4]) Диль, 509. Marin. 58—59.

лицу, менѣе терпимымъ въ принципѣ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, болѣе равнодушнымъ на дѣлѣ къ мірскимъ слабостямъ, къ грѣхамъ общественнымъ. Вопросъ спасенія личнаго столь рѣшительно выдвигался на первый планъ, что объ избавленіи отъ зла коллективнаго уже мало думалось; рядомъ съ суровымъ теоретическимъ осужденіемъ его по существу, замѣчалась практическая апатія къ борьбѣ съ нимъ, обнаруживалось предпочтеніе пассивнаго уклоненія отъ общенія съ злымъ міромъ активному преодолѣнію зла въ мірѣ. Въ этой психологической особенности характера византійскаго благочестія, а не въ политическихъ побужденіяхъ, кроется главная причина того, огромнаго по историческому значенію, факта, что восточная Церковь, въ несравненно меньшей степени, нежели западная, отдалась заботамъ о религіозно-нравственномъ упорядоченіи мірского строя, гражданскаго и государственнаго. Въ этой сдержанности, чтобы не сказать уклончивости, отношеній къ нуждамъ и заботамъ внѣшней жизни была безспорно своя выгодная сторона, та, которую мы старались обнаружить при освѣщеніи противоположной тенденціи въ католичествѣ. Но была здѣсь и другая сторона, принижавшая достоинство нравственнаго идеала ограниченіемъ его задачъ вопросомъ только личнаго спасенія, безнадежностью взгляда на судьбу всего земного строя жизни и обособленіемъ, вслѣдствіе этого, праведниковъ отъ активнаго участія въ послѣднемъ, обособленіемъ, которое, еслибы оно проводилось до конца, превратилось бы изъ уклоненія отъ зла въ пассивное потворство злу. Безспорно, въ аскетическомъ идеалѣ этого типа, поднятомъ на всю высоту его благодатной силы въ лицѣ истинныхъ праведниковъ, осязательно проявлялась способность и возможность благотворно влiять на міръ, даже не смѣшиваясь съ нимъ, сообщеніемъ ему издали, изъ кельи, изъ затвора, изъ пустыни, плодотворнаго примѣра и поученія для преодолѣнія зла добромъ, для приближенія земного къ небесному. Но такое благодатное воздѣйствіе требовало и духовнаго подъема исключительнаго, недосягаемаго для того огромнаго сонма непосильныхъ подражателей этого идеала, которые въ Византіи устремлялись къ иноческому подвигу, понимая его внѣшнія свойства лучше, чѣмъ внутреннія.

И, однако, даже и въ такомъ небезупречнымъ, у большинства, образѣ праведности, заключалось великое благодѣяніе не только для ближайшей общественной среды, но и для всей

Европы. Не будь этой аскетической твердыни и ея столь широкаго, всенароднаго признанія, Византія не вынесла бы ни внутренней деморализаціи, ни внѣшняго напора грубой силы новыхъ дикихъ племенъ, которыхъ она сдержала и облагородила воздѣйствіемъ, почерпнутымъ изъ этого же источника духовной чистоты, и міровыя судьбы просвѣщенія сложились бы тогда совсѣмъ иначе, и, очевидно,—не въ пользу умственнаго и нравственнаго прогресса.

Говоря это, мы не хотимъ скрывать многочисленныхъ и крупныхъ тѣневыхъ сторонъ византійскаго иночества, взятаго въ его совокупности [1]). Эти недостатки, эти пороки достаточно извѣстны, и намъ не превзойти въ осужденіи ихъ той благочестивой ревности, съ которою они обличались достойнѣйшими представителями Церкви, напримѣръ, въ краткихъ, но энергичныхъ поученіяхъ Симеона Новаго Богослова [2]) или въ грозныхъ и пространныхъ, столь мрачную картину дающихъ обвинительныхъ рѣчахъ Евстаѳія Солунскаго [3]), также, какъ и отзывами лѣтописцевъ [4]) и правителей. Но рядомъ, изъ устъ тѣхъ же современниковъ, сколько похвалъ воплощеніямъ истиннаго подвижничества! похвалъ, весь тонъ и всѣ частности коихъ свидѣтельствуютъ о томъ, что въ нихъ рѣчь идетъ не о величавомъ идеалѣ только, но и объ осязательной, испытанной, передъ очами стоящей дѣйствительности, и притомъ не въ качествѣ лишь рѣдкаго исключенія, а, по свидѣтельству того же Евстаѳія, въ качествѣ явленій, встрѣчающихся «почти по всей землѣ» [5]). И эта возможность осуществленія столь высокаго идеала праведности представала передъ современниками, порою, съ такою полнотою, что, по выраженію другого, болѣе ранняго наблюдателя, Іоанна Ефесскаго, «казалось, что живешь среди гражданъ неба, а не между обитателями земли» [6]).

---

[1]) О нихъ см. Соколовъ. 463 и сл.

[2]) Oratio 28. Migne. P. Gr. T. CXX, 457 sqq. Oratio 32, Ibid., 483 sqq. и Слова преп. Симеона Новаго Богослова. Слово 73, II, 229 и сл. (М. 1890).

[3]) Eustathius Thessal. De Simulatione, De emendanda vita monachica, Ad Stylitam quemdam. Migne. T. CXXXV и CXXXVI. О немъ—Архимандритъ Арсеній, Евстаѳій, митрополитъ Солунскій, въ Духовн. Вѣстн. 1866. Говоровъ. Евстаѳій, митр. Солунскій, писатель XII вѣка въ Православномъ Собесѣд. 1883 г. № 1—3.

[4]) Никита Хоніатъ. Царствованіе Мануила Комнина, кн. 7, гл. 3. Т. I, стр. 267—269 русс. пер. Psellus. IV, 207 sqq.

[5]) Eustathius Thess. De emend. vita monach. Cap. 77, Migne, T. CXXXV, 793; cap. 84, 85, 89, col. 797 sqq.

[6]) Ioann. Ephes. Comment. 130—132.

Вотъ почему никакія искаженія подвижническаго идеала, никакія злоупотребленія имъ не въ состояніи были разочаровать общественное мнѣніе въ красотѣ его, ни поколебать его высокаго авторитета и вліянія. Примѣръ уваженія подавала свѣтская, законодательная власть. «Почетнѣйшая иноческая жизнь», говоритъ Юстиніанъ, «приводитъ человѣка въ непосредственное прикосновеніе съ Богомъ, стираетъ съ человѣка всю грязь, дѣлаетъ его чистымъ, сильнымъ созерцаніемъ и стоящимъ выше всѣхъ людскихъ заботъ» [1]; «полезная тѣмъ, кто ведетъ ее, она еще полезнѣе всему обществу» [2]. «Какого уваженія, какой чести достойны воспріявшіе это полезное и блаженнное иго!» восклицаетъ Левъ Философъ [3]; а Константинъ Мономахъ добавляетъ: «кто другіе столь угодны Богу, столь любезны Ему? Всякому любящему Бога и добродѣтель, всякому желающему призвать на себя черезъ иноковъ Божіе благословеніе, должно заботиться о нихъ и всѣми способами обезпечивать имъ возможность къ спокойному подвижничеству, дабы они, пребывая неразлучно съ Богомъ, возносили Ему теплѣйшія молитвы за общество и государство» [4]. Передъ праведными подвижниками преклонялось все: въ ногамъ преподобнаго Саввы, сойдя съ трона, припадалъ величайшій монархъ тогдашняго міра, которому, впрочемъ, и простой инокъ Зоора дерзалъ, при всемъ народѣ, объявлять строгій выговоръ [5]. Императоръ Алексѣй Комнинъ, считая себя, въ качествѣ самодержца, отвѣтственнымъ за всѣ бѣды, постигшія государство, самъ отдаетъ себя на судъ духовный, выполняетъ 40-дневную эпитемію и спитъ, во власяницѣ, на землѣ, съ камнемъ подъ головою [6]. Публичное покаяніе постриженнаго въ иноки императора Романа Лакапина описывается историками въ еще болѣе драматическихъ чертахъ [7]. Михаилъ IV, омывши запыленныя ноги подвижниковъ и облобызавши лохмотья ихъ рубищъ, молитъ ихъ объ отдыхѣ на царскомъ ложѣ, а самъ проводитъ ночь на полу, считая себя счастливымъ по-

---

1) Nov. 5. Praef.

2) Nov. 133. Praef.

3) Nov. 10.

4) Соколовъ. 130—131.

5) Диль. 529, 531,

6) Анна Комнина. Сказаніе о дѣлахъ Алексѣя Комнина. К. 3, гл. 5. т. I, стр. 146—149 русск. перев.

7) Theophanes Continuat. p. 439—440.

служить какъ нибудь праведникамъ [1]). Такое же обаяніе аскетовъ и надъ народнымъ множествомъ: когда изгнанные за твердое исповѣданіе правой вѣры сирійскіе столпники и затворники появляются въ Константинополѣ, вся столица, отъ императрицы до послѣдняго нищаго, преклоняетъ передъ ними колѣна [2]). Даже иноземцы, враги-воители внемлютъ ихъ миротворческому слову: неумолимый дотолѣ Симеонъ Болгарскій соглашается оставить въ покоѣ Византію, повинуясь увѣщаніямъ патріарха Николая Мистика: «къ чему тебѣ, сынъ мой, имя тиранна? не лучше ли быть княземъ по милости Божіей, нежели императоромъ по насилію?» [3]). Къ Павлу Новому, подвизавшемуся на Латрійской горѣ, посылали нарочныхъ просить о молитвахъ болгарскій господарь и самъ папа римскій [4]). Великому подвижнику Патмосскому Іоанну приносили дары даже побѣдители православныхъ, турки, въ знакъ своего почтенія къ его святости [5]). Но къ чему дары эти нестяжателямъ? «Проси у меня всего, что тебѣ нужно», говоритъ западный императоръ Оттонъ III греческому праведнику Нилу Россанскому; «я съ радостью исполню всякое твое желаніе».— «Прошу тебя объ одномъ», отвѣтилъ старецъ: «заботься о душѣ своей; хотя ты и императоръ, но умрешь, и будешь наравнѣ съ простыми людьми отвѣчать Богу за дѣла свои» [6]). На подобное же предложеніе императора восточнаго Савва Освященный отвѣтилъ просьбой возстановить разрушенные невѣрными храмы, построить страннопріимный домъ и больницу въ Іерусалимѣ и, въ особенности, охранять Церковь отъ лжеученій [7]).

Вліяніе сейчасъ упомянутыхъ праведниковъ и такихъ, какъ Максимъ Исповѣдникъ [8]), Стефанъ Новый [9]), Ѳеодоръ Студитъ [10]), Аѳанасій Аѳонскій, Лазарь Галисійскій, Евѳимій Со-

---

[1]) Psellus. T. IV, p. 66—67.

[2]) Диль. 526—527.

[3]) Theophanes Continuatus, p. 405—407 и Nicolai patr. Epistolae. Epist. 5 sqq. Migne. P. gr. T. CXI, 45 sqq.

[4]) Соколовъ. 93.

[5]) Тамъ же 171.

[6]) Тамъ же 125.

[7]) Житіе Саввы Освященнаго.

[8]) Vita S. Maximi. Migne. P. Gr. T. XC, 69 sqq.

[9]) См. ниже.

[10]) „Ѳеодоръ Студитъ", говоритъ Успенскій (Очерки по исторіи визант. образованности, 44—45) „по своей безпримѣрной энергіи и громадному

лунскій, Николай Черногорецъ, Симеонъ Новый Богословъ, было громадно. Проповѣдническая каѳедра у однихъ, уединенная келья у другихъ, иногда столпъ, на которомъ нѣкоторые изъ нихъ подвизались [1]), становились притягательнымъ центромъ, къ которому и отдѣльныя лица, и цѣлыя толпы стекались отовсюду для покаянія, личнаго духовнаго совѣта, для общаго поученія, наставленія и участія во всенародной молитвѣ. Безстрашные обличители порока и неправды въ лицѣ носителей даже высшей власти, эти подвижники были лучшими защитниками обиженныхъ и униженныхъ. Вдвойнѣ поэтому стоялъ за нихъ народъ, выражавшій имъ свое сочувствіе открыто и доходившій даже до возстанія, когда правители рѣшались не только вступать въ споры съ духовной властью, но, подчасъ, и дерзко оскорблять ее, напримѣръ, насильственнымъ низложеніемъ патріарховъ Игнатія и Николая Мистика, мужественно осуждавшихъ безнравственные поступки императоровъ или нарушеніе ими церковныхъ правилъ [2]).

Эти же подвижники—самые пламенные и непоколебимые хранители и защитники чистоты вѣры, и въ этомъ—новое основаніе для ихъ вліянія на Церковь и свѣтское общество. Когда Левъ I сближается съ еретиками, мольбы народа заставляютъ праведнаго Даніила сойти со столпа для грознаго обличенія царя, и вотъ, повелитель Византіи, припавши къ ногамъ святого, проситъ у него прощенія [3]). Въ другомъ случаѣ упорство племянника и намѣстника императора и патріарха іерусалимскаго, отказывавшихся издать благопріятное

вліянію во всѣхъ слояхъ общества является весьма характернымъ представителемъ монашествующаго духовенства. Своими письмами, рѣчами и бесѣдами онъ постоянно держалъ въ напряженію партію иконоборцевъ. ...Съ духовнымъ и свѣтскимъ правительствомъ онъ велъ открытую дипломатическую борьбу... Изъ византійскаго монашества онъ желалъ бы сдѣлать полное силы и жизненной энергіи учрежденіе... Слова и рѣчи Ѳеодора Студита были событіемъ и быстро разносились съ одного конца имперіи на другой".

[1]) Вотъ что пишетъ, напримѣръ, столь строгій къ современнымъ ему инокамъ Евстаѳій Ѳессалоникійскій: „къ столпу приходятъ люди не только благородные. но и иного званія, не только благоразумные, но и падшіе, словомъ сказать,—люди всякаго рода и отовсюду. Столпникъ, по слову апостольскому, долженъ быть имъ всѣмъ вся", Eustathii Thessal. Ad stylitam quemdam у Migne. P. Gr. T. CXXX, cap. 63, 253. Такимъ былъ въ свое время столпникъ Даніилъ.

[2]) Лебедевъ VI, 19—35.

[3]) Baronius, Annal. an. 461, 46—61.

для правовѣрія постановленіе, было сломлено требованіемъ Саввы Освященнаго, явившагося отстаивать чистоту догматовъ Церкви въ сопровожденіи будто бы 10000 палестинскихъ монаховъ [1]). Во времена успѣховъ монофелитской ереси Максимъ Исповѣдникъ, смѣнявшій блестящую придворную карьеру на иноческіе подвиги, становится, вмѣстѣ съ Софроніемъ іерусалимскимъ, главнымъ защитникомъ правовѣрія, за которое онъ также, какъ и ученикъ его Анастасій, терпятъ мученичество (имъ отрѣзали языкъ и правую руку) и умираетъ въ изгнаніи на дикомъ Кавказѣ [2]). Когда настали преслѣдованія иконоборческія, иноки — подвижники, но теперь уже во множествѣ, выступаютъ передовыми, неустрашимыми борцами противъ новаго нечестія. И такъ высоко стоялъ авторитетъ ихъ, такъ глубоко было ихъ вліяніе на народъ, что нѣкоторые изъ императоровъ — иконоборцевъ (Константинъ Копронимъ и Ѳеофилъ) не надѣялись на успѣхъ своего дѣла до тѣхъ поръ, пока не будетъ искоренено само монашество, о чемъ они серьезно и помышляли [3]). Отсюда — жесточайшія гоненія, возобновившія полузабытые мученическіе подвиги первыхъ вѣковъ Церкви: монастыри разграблялись, превращались въ казармы, военные склады, конюшни [4]); иноковъ угрозою мученій соблазняли вступать въ бракъ или же выставляли непокорныхъ, рядомъ съ публичными женщинами, на осмѣяніе толпы въ царьградскомъ циркѣ [5]); ихъ безпощадно, нерѣдко до смерти, бичевали [6]), ослѣпляли, рвали имъ ноздри и языки, морили въ подземельяхъ или побивали камнями на улицахъ [7])...

---

[1]) Vita S. Sabbae, c. 56.

[2]) Vita S. Maximi. Migne. P. G. T. XC, 68—110; Acta S. S. 3 Aug. 97—132; Baronius, an. 657, 24, 28.

[3]) Объ этомъ намѣреніи Копронима см. Vita S. Stephani junioris. Migne. T. C, 1109, 1112; о Ѳеофилѣ—Baronius, an. 832, 2.

[4]) Theophanes. Conf. p. 440, 4; 443, 1. Vita S. Stephani 1113, 1137, 1166.

[5]) Theophanes. 445, 3 sqq. Anast. II, 294, 10, Theophanes, 437, 26 Zonaras, Annal. XV, c. 5.

[6]) Петра Калабита засѣкли до смерти въ циркѣ. Theophanes. 432, 15 sqq.; св. Меѳодію дано было однажды будто бы 700, а въ другой разъ 600 ударовъ плетью. Acta S. S. 2 Iun. 963, 964.

[7]) Theophanes. 472, 22. Vita S. Stephani, 1161 sqq. Игумена монагрійскаго Іоанна бросили въ мѣшкѣ въ море; Ѳеоктириста съ 39 иноками одного монастыря близъ Ефеса, послѣ мученій и увѣчій, раздавили камнями, свергаемыми съ высокихъ скалъ. Vita S. Stephani, 1165, 1166, Ср.

Они пребыли непреклонными. Такіе мужи, какъ Стефанъ Новый, какъ Меѳодій, позднѣе—Ѳеодоръ Студитъ, подавали примѣръ ничѣмъ несокрушимой стойкости за православіе и неутомимой энергіи въ сопротивленіи его врагамъ [1]), и ихъ святая ревность о вѣрѣ передавалась окружающей средѣ: св. Стефанъ, вверженный въ царьградскую тюрьму, встрѣчается въ ней съ отовсюду приведенными 342 иноками, которымъ, за почитаніе св. иконъ, выкалывали глаза, отсѣкали уши, руки, морили голодомъ... Они привѣтствуютъ святого отшельника, ставшаго главнымъ обличителемъ гонителей, какъ Богомъ посланнаго отца духовнаго; и вотъ, подъ его руководствомъ, само тюремное подземелье превращается въ монастырь, съ соблюденіемъ строгихъ правилъ устава, съ суровыми подвижническими трудами и съ жаждою скорѣйшаго достиженія вѣнца мученическаго [2]). Другой примѣръ массоваго одушевленія: братія одного монастыря, въ полномъ составѣ, идетъ увѣщавать императора-иконоборца, и, по его приказанію, ихъ всѣхъ убиваютъ палочными ударами, на берегу Чернаго моря, ибо ни одинъ не пошелъ на уступки нечестію [3]). Не удивительно, что побѣда осталась не за грубымъ насиліемъ, а за тѣмъ смиреннымъ подвижничествомъ, которое, въ теченіе болѣе столѣтія, заставляло мечъ гоненій преломляться въ безсиліи о твердыню духа, окрыленнаго благодатію вѣры. Не удивительно, вполнѣ естественно было поэтому, что главные очаги такой пламенной нравственной силы, какъ лавра Саввы Освященнаго [4]), аббатство Россанское [5]), славный монастырь Сту-

---

Acta S. S. 8 Oct. 131. Св. Меѳодій былъ сначала заключенъ въ тюрьму, потомъ запертъ въ гробницѣ на цѣлые семь лѣтъ и, наконецъ, брошенъ въ подземелье. Acta S. S. 2 Iun. 963, 5; 964, 8. Ѳеодоръ, братъ Ѳеофана „творца каноновъ“, скончался въ тюрьмѣ. Іосифъ Пѣснописецъ и Лазарь Иконописецъ были жестоко мучимы. Baronius an. 835 и 832. Стефанъ Новый убитъ на улицѣ ударами камней и палокъ. Vita S. Stephani, 1176, 1177. О многочисленности мучениковъ упоминаетъ Ѳеофанъ Исповѣдникъ (Chronographia 445, 9), самъ пострадавшій за вѣру: см. Vitae Theophanis, присоединенныя къ De Boor'овому изданію его „Хронографіи“ II, 3—30.

[1]) О дѣятельности Ѳеодора Студита см. преимущественно его письма. Cp. Tougard. La persécution iconoclaste d'après la correspodance de St. Theodore Studite. Paris. 1891.

[2]) Vita S. Stephani, 1160 sq.

[3]) Acta S. S. 2 Jul. 659.

[4]) Cp. Ehrhard. Das griechiche Kloster Mar-Saba in Palästina. 1893.

[5]) Batiffol. L'abbaye de Rossano. Paris. 1891.

дійскій [1]), гора Латрійская, въ глуши пустыни затерянная обитель Синайская и, наконецъ, Аѳонъ [2]), стали на долгіе вѣка не только воспитателями образцовъ святости и источниками твореній, наставлявшихъ къ ней, но и твердынями православія, откуда оно почерпало укрѣпленіе духовное въ дни страдные, и почти непрерывно обогащалось свѣтомъ мудрости богословской, сокровищами опыта и преданія святоотеческаго и незыблемыми, основными завѣтами Церкви.

И эти же кельи и пустыни сохранили Востоку, а чрезъ него и Западу, общія основы и источники просвѣщенія, въ вѣка, наименѣе для него благопріятные. Сюда, по теперь уже дружному признанію современной науки, именно сюда (скажемъ словами одного протестантскаго историка) «въ монастыри и пустыни, спасалась отъ грозившей ей гибели культура» [3]). Здѣсь, въ монастырскихъ книгохранилищахъ, уберeглись сокровища классической словесности и философіи, которыя умирающая Византія передала итальянскому гуманизму [4]). Здѣсь же, главнымъ образомъ, сохранилось другое

---

[1]) Кромѣ вышеуказанныхъ работъ о Ѳеодорѣ Студитѣ, см. Marin De Studio coenobio constantinopolitano. Paris. Le Coffre.

[2]) Въ добавленіе къ вышеуказаннымъ сочиненіямъ объ Аѳонѣ, см. еще Peyer. Die Hauptkunden für die Geschichte der Athosklöster. Leipzig. 1894.

[3]) Soltau. Das Fortleben des Heidenthums. Berlin 1906, 55. Ср. Герцбергъ. Исторія Византіи. М. 1897, 63 и сл. „Иконоборцы", пишетъ профессоръ Лебедевъ (соч. VI, 147 и сл.), „борясь съ монахами и духовенствомъ противной партіи, боролись, въ лицѣ ихъ, съ послѣдними учителями школъ, переписчиками книгъ, почитателями искусства и учености". Наоборотъ, побѣда монашества ознаменовалась подъемомъ и ростомъ культуры и научной дѣятельности; тамъ же, стр. 148 и сл. Блестящую картину этой послѣдующей эпохи византійской культуры даетъ Schlumberger. Un empereur byzantin au X siècle. Paris 1890 и L'Epopée byzantine. P. 1897 и 1900. „Византія", говоритъ Rambaud, L'Empire grèc au X siècle, Constantin Porphyrogénète. P. 1870, „въ это время болѣе, чѣмъ когда-либо, была центромъ литературы и цивилизаціи".

[4]) Sandys. History of Classical Scholarship from the VI—th century to the end of the Middle Ages. Cambridge. 1903. Krumbacher. Geschichte der byzant. Literatur. München. 1891, 215 ff. О вліяніи на гуманистовъ— Burckhardt. Cultur der Renaissance; Фойгтъ. Возрожденіе классической древности. М. 1885. Geiger, Renaissance und Humanismus. 1882. Symonds The Revival of Learming. London. 1882. Корелинъ. Ранній итальянскій гуманизмъ. М. 1892. О раннихъ сношеніяхъ грековъ съ первыми гуманистами и о роли Варлаама, кромѣ названныхъ общихъ трудовъ о гуманизмѣ, см. Körting. Petrarka's Leben und Werke. Leipzig, 1878, 153—

сокровище—памятники древне-христіанскіе, неисчерпанные и понынѣ, несмотря на изумительно-обильныя открытія послѣднихъ лѣтъ [1]), и наконецъ,—позднѣйшая церковная литература. Здѣсь, и притомъ преимущественно трудами монаховъ, развилась лѣтопись, получившая, не смотря на присущія характеру того времени недостатки, широкое, популярное вліяніе не только на византійскую среду, но и на исторіографію другихъ странъ, восточныхъ [2]) и западныхъ, именно благодаря церковному, общепонятному и общепріемлемому духу этихъ хронографовъ [3]). И подъ тою же скромною сѣнью зрѣли вдохновенія восточнаго церковнаго зодчества [4]), развились церковная

154, Nolhac. Petrarque et l'humanisme. Paris. 1892, 323 ss. Mandalari. Fra Barlaamo Calabrese, maestro del Petrarca. Roma, 1888. Ср. Körting. Boccacio's Leben und Werke. Leipzig, 1880, 146, 377, 397, 425. Успенскій. Очерки, 246 сл. О вліяніи Гемиста Плетона и другихъ грековъ въ эпоху Флорентійской уніи—Schultze. Geschichte der Renaissance. I B. Jena. 1874, 63 ff. Gass. Gennadius und Pletho. Breslau, 1844, 26 ff., Alexandre. Notice prèliminaire къ изданію Плетонова трактата „о законахъ". Paris, 1858. XII ss. Vast. Le cardinal Bessarion. P. 1878. Смирновъ. Виссаріонъ Никейскій.

[1]) Обзоръ этихъ открытій даетъ Ehrhardt. Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. Strassburg. 1894 и 1900. 2 т.

[2]) О вліяніи на южно-славянскую и русскую исторіографію—Иконниковъ. Опытъ русск. исторіографіи. Т. II. Кн. I. Кіевъ 1908, 84 и сл., его же: Опытъ изслѣдованія о культурномъ значеніи Византіи въ русск. исторіи, 523 и сл. Поповъ. Обзоръ хронографовъ русск. редакціи; Истринъ. Хронографы въ русской литературѣ въ Византійскомъ Временникѣ 1898. Терновскій. Изученіе византійской исторіи и ея тенденціозное приложеніе къ древней Руси. Строевъ. О византійской источникахъ Нестора въ Труд. Общ. Ист. V кн. I. О вліяніи византійскихъ хроникъ на армянскую и грузинскую исторіографію—Иконниковъ. Ист. русской исторіографіи II, I, 111—112.

[3]) „Преобладающая церковная и популярная теденція этихъ произведеній, говоритъ Krumbacher, 107, „была причиною ихъ распространенія по латинскому Западу и ихъ преимущественной важности для общей культуры среднихъ вѣковъ".

[4]) Richter. Quellen der byzantischen Kunstgeschichte Ausgewählte Texte über die Kirchen, Klöster etc. Wien 1897. Bayet, L'art byzantin. Paris 1883. Diehl. L'art byzantin dans l'Italie méridionale. Paris. 1894. Объ обиліи и роскоши храмовъ и монастырей въ византійской Африкѣ—Diehl, L'Afrigue byzantine. P. 1896, 419 ss., Ср. еще Gayet, L'art byzantin d'aprés les monuments de l'Italie, de l'Istrie et de la Dalmatie. P. 1905—7. M. Texier et Pullan. L'architécture byzantine. Londres. 1864. Кондаковъ, Византійскіе церкви и памятники Константинополя.

поэзія и пѣніе [1]), «живопись вѣковъ»—мозаика [2]), иконопись, эта, по слову Дамаскина, «грамота для неграмотныхъ» и наглядное обученіе для всѣхъ [3]), наконецъ,—миніатюра и каллиграфія, достигшія въ монастыряхъ изумительнаго изящества и сохранившія и умножавшія. въ вѣка одичанія, произведенія мысли [4]).

Надо ли напоминать о другой безсмертной заслугѣ духа подвижничества, о византійскихъ инокахъ—миссіонерахъ, просвѣтителяхъ столькихъ народовъ, начиная съ монаховъ, посланныхъ къ Готамъ еще Златоустомъ? [5]). При Юстиніанѣ иноки обращаютъ въ христіанство мезійскихъ гунновъ, жителей Сѣверной Африки, Тавриды, абхазцевъ на Кавказѣ, проникаютъ до Эѳіопіи, на Сокотору, въ Индію [6]), до самого Китая, гдѣ, трудами несторіанскихъ миссіонеровъ, христіанство становится даже государственною религіей при династіи Тань, въ наибо-

---

[1]) Krumbacher, 305 ff. Bouvy. Poëtes et mélodes. Etude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque. Nimes. 1886. Pitra. Hymnographie de l'Eglise grecque. Rome, 1867. Christ и Paranikas. Anthologia graeca carminum Christianorum. Lipsiae. 1871. Meyer. Anfang und Ursprung der latein. и griech. rythmischen Dichtung. München. 1885. Филаретъ (архіепископъ Черниговскій), Историческій обзоръ пѣснопѣвцевъ греческ. Церкви. Изд. 2.

[2]) Labarte. Histoire des arts industriels au Moyen Age etc. Paris 1864—66, отдѣлъ о мозаикѣ. De Rossi. Musaici cristiani. Roma 1876—1894. Apell. Christian mosaic pictures. London, 1877. Gerspach. La mosaïque. Paris. 1891. Müntz. La mosaïque chrètienne pendant les premiers siècles. Paris 1893. Clausse. Basiliques et mosaiques Chretiennes. Paris, 1893.

[3]) О связи греческой живописи и иконописи съ монашествомъ и его идеалами: Кондаковъ, Исторія визант. искусства и иконографіи. Одесса 1876; Никольскій. Историческіе очерки Аѳонской стѣнной живописи въ 1-мъ выпускѣ Иконописнаго Сборника. СПБ. 1907 . Gass. Zur Geschichte der Athöskloster. Giessen. 1865. Brockhaus. Die Kunst in den Athosklöstern. Leipzig 1891. Покровскій, Стѣнныя росписи въ древнихъ храмахъ греческихъ и русскихъ въ Трудахъ VII Археологическаго Съѣзда въ Ярославлѣ. М. 1890. Т. I. 135 и сл. и его же монументальный трудъ—Евангеліе въ памятникахъ иконографіи, преимущественно византійскихъ и русскихъ. Спб. 1892. (Труды VIII Археологическаго Съѣзда въ Москвѣ 1890. Т. I). О связи греческихъ иконописцевъ съ русскимъ иночествомъ—М. и В. Успенскіе. Замѣтки о древне-русскомъ иконописаніи. Спб. 1901, 4, и Ровинскій. Обозрѣніе иконописанія въ Россіи. 1903, 1, 6.

[4]) Lecoy de la Marche. Les manuscrits et la miniature. Bastard. Peintures et ornements des miniatures. Paris 1832—1869 и труды Кондакова и Покровскаго, также Labarte.

[5]) Творенія Іоанна Златоуста III, кн. 2, стр. 785—7. СПБ. 1897.

[6]) Marin. 367. Diehl. L'Afrique byzantine 413 ss.

лѣе блестящую эпоху жизни Срединной Имперіи [1]). Надо-ли напоминать, наконецъ, о томъ, что сдѣлано византійскимъ монашествомъ для обращенія въ христіанство и для просвѣщенія сербовъ, кроатовъ, болгаръ, моравовъ, русскихъ [2])? о значеніи Кирилла и Меѳодія, Саввы сербскаго и иныхъ, многихъ? и чѣмъ были, въ частности, монастыри аѳонскіе для русскаго просвѣщенія, Иверскій — для грузинскаго, Хиландарь—для сербскаго, греческія калабрійскія обители — для Южной Италіи, а чрезъ нее и для всей западной цивилизаціи?.. Слова императора Алексѣя Комнина о «молитвенникѣ за весь міръ», объ Аѳонѣ, что онъ есть «свѣтъ, указующій путь народамъ христіанскимъ и языческимъ къ Царству Небесному, и соль, охраняющая міръ отъ нравственной порчи» [3]),— эти слова, съ несравненно большее справедливостью, чѣмъ къ далеко небезупречному, даже и въ былые вѣка, Аѳону, могутъ быть примѣнены къ восточному православному подвижничеству въ его совокупной дѣятельности *).

В. Кожевниковъ.

---

[1]) См. статью С. С. Слуцкаго. Древнѣйшій христіанскій памятникъ въ Китаѣ, „Русскій Вѣстникъ" 1901 года № 1 и мою: „Чему научаетъ древнѣйшій христіанскій памятникъ въ Китаѣ" въ Русскомъ Архивѣ. 1901. № 3.

[2]) См. Gfrörer. Byzantinische Geschichten. Gratz 1872—1877. II, 74 ff. Gasguet. Etudes byzantines. Paris 1888, 73 ss. Duchesne. Eglises séparées, 282 ss. Rambaud, 274 ss. и литературу о Кириллѣ и Меѳодіи.

[3]) Порфирій Успенскій. Исторія Аѳона. III, 224, 227.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

И.И. Соколов

О поводах к разводу в Византии IX-XV века:

историко-правовой очерк

Опубликовано:
Христианское чтение. 1909. № 10. С. 1289-1311.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009



О поводахъ къ разводу въ Византіи IX—XV в.

Историко-правовой очеркъ *).

ДЛЯ БОЛѢЕ разносторонняго обсужденія и правильнаго рѣшенія вопроса о поводахъ къ брачному разводу, вновь поставленнаго на очередь современною общественною жизнію въ нашемъ отечествѣ, важное значеніе имѣютъ справки объ этомъ предметѣ изъ законодательства, науки и практики другихъ государствъ. Но первенствующая въ этомъ отношеніи важность должна принадлежать праву и исторіи православнаго греческаго Востока, въ которыхъ содержатся и каноническія основанія для правильной оцѣнки предмета, сохраняющія и для нашего времени весь свой непререкаемый авторитетъ и принудительную обязательность, и юридическія постановленія, вызванныя гражданско-общественнымъ значеніемъ брака, и фактическія иллюстраціи къ дѣйствовавшимъ въ греко-восточной церкви правовымъ нормамъ касательно развода, наиболѣе близкія по своей аналогіи къ жизни православнаго русскаго народа. Настоящій очеркъ и имѣетъ задачею разсмотрѣть, какъ православная Византія рѣшила въ своемъ законодательствѣ вопросъ о поводахъ къ разводу и какъ живая историческая дѣйствительность отразила въ конкретныхъ фактахъ постановленія мѣстной церковной и гражданской власти объ этомъ предметѣ. При этомъ, въ виду того, что существующая немногочисленная русская и иностранная литература обслѣдуетъ вопросъ почти исключительно въ предѣлахъ церковнаго законодательства до IX вѣка, задача настоящаго очерка распространена,—насколько позволяютъ на-

*) Докладъ, предложенный въ февралѣ 1909 г. Особому при Св. Синодѣ Совѣщанію о поводахъ къ разводу.

учные источники,—только на послѣдующую эпоху въ исторіи православной Византіи, вплоть до ея паденія въ 1453 г.

I.

Правовыя нормы относительно расторженія браковъ, дѣйствовавшія въ византійской церкви до конца IX вѣка, получили наилучшее свое выраженіе въ *Номоканонѣ* въ *XIV титулахъ*, редактированномъ (883 г.) знаменитымъ византійскимъ патріархомъ Фотіемъ (25 дек. 858—25 сент. 867 и 878—дек. 886 г.), великимъ борцомъ за чистоту православія и защитникомъ независимости восточной церкви отъ властолюбивыхъ притязаній Рима. Номоканонъ съ именемъ патріарха Фотія представляетъ «великій актъ самоопредѣленія восточной церкви», знаменующій «возвращеніе къ древнимъ подлиннымъ основамъ церковнаго строя», какъ онѣ, въ духѣ строгаго церковнаго преданія, были закрѣплены въ правилахъ соборовъ прежняго времени. Съ другой стороны, въ Номоканонѣ патріарха Фотія, въ силу господствовавшаго въ Византіи тѣснаго союза (συμφωνία) между церковью и государствомъ, на ряду съ канонами нашли себѣ мѣсто и тѣ гражданскіе законы предшествующей эпохи, которые касались церкви и имѣли практическое примѣненіе въ церковно-общественной жизни. Такимъ образомъ, Номоканонъ патріарха Фотія долженъ ввести изслѣдователя in medias res византійскаго законодательства до 883 г. и относительно интересующаго насъ вопроса о брачномъ разводѣ.

«*О тѣхъ, которые разводятся*», рѣчь идетъ, главнымъ образомъ, въ четвертой главѣ XIII-го титула Номоканона патріарха Фотія [1]). Предварительно здѣсь цитируются относящіяся къ предмету церковныя правила. Именно, 5-е Апостольское правило запрещаетъ епископу, пресвитеру и діакону изгонять свою жену «подъ видомъ [=предлогомъ] благочестія—προφάσει εὐλαβείας», угрожая виновному отлученіемъ отъ общенія церковнаго (ἀφοριζέσθω), т. е. запрещеніемъ въ священнослуженіи, а въ случаѣ неисправленія—изверженіемъ изъ священнаго сана (καθαιρείσθω) [2]). По изъясненію византійскихъ

---

1) Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Νομοκάνων.—Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, τ. I, σ. 294—301. Ἀθῆναι 1852.

2) Умѣстно замѣтить, что по церковнымъ правиламъ ἀφορισμός, произносимое на міряня, означаетъ отлученіе на извѣстное время отъ при-

толкователей, означеннымъ правиломъ запрещается расторженіе брака «безъ причины — χωρὶς αἰτίας» (Зонара), или «безъ благословной причины — ἄνευ εὐλόγου αἰτίας» (Аристинъ), какъ въ данномъ случаѣ — изгнаніе жены лишь «подъ предлогомъ благочестія», т. е. по ложнымъ побужденіямъ мнимой набожности, чѣмъ возводится на бракъ клевета, будто брачное сожитіе есть дѣло нечистое — ἀκαθαρσία (Зонара)[3]). Съ другой стороны, 14-е правило гангрскаго собора, вслѣдъ затѣмъ цитируемое въ Номоканонѣ патріарха Фотія, объявляетъ подъ клятвою (ἀνάθεμα ἔστω) ту жену, которая гнушаясь бракомъ— βδελυττομένη γάμον (т. е. признавая его нечистымъ и богопротивнымъ, питая отвращеніе какъ къ мерзости), оставитъ своего мужа и захочетъ уйти отъ него. Относительно этого правила Θеодоръ Вальсамонъ предлагаетъ такой комментарій. Апостолъ Павелъ говоритъ супругамъ: *не лишайте себе другъ друга, точію по согласію* (ἐκ συμφώνου), и—еще: *жена своимъ тѣломъ не владѣетъ, но мужъ, такожде и мужъ своимъ тѣломъ не владѣетъ, но жена* (1 Кор. VII, 4—5). Посему жена, оставившая своего мужа по гнушенію законнымъ бракомъ, подвергается анаѳемѣ, какъ противящаяся Божіей заповѣди, соединившей супруговъ въ плоть едину. И по этой причинѣ (διὰ τὴν τοιαύτην αἰτίαν) бракъ нерасторжимъ. Зонара, въ свою очередь, добавляетъ: если жена оставляетъ мужа, не желающаго разлуки (τὸν χωρισμὸν) съ нею, или мужъ покидаетъ жену, не желающую развода (τὸ διαζύγιον), и если расторгнуть бракъ (λύειν τὸν γάμον) хочетъ одно изъ сожительствующихъ лицъ, избѣгая законнаго сожитія какъ нечистаго, то подвергается анаѳемѣ[4]). Значитъ, 14-й канонъ гангрскаго собора запрещаетъ и одно разлученіе супруговъ отъ сожительства,—не говоря уже о разводѣ,—подъ произвольно измышленнымъ предлогомъ, каково гнушеніе бракомъ (по примѣру манихейской секты евстаѳіанъ), потому что Церковь вообще не допускаетъ произвольныхъ основаній для брачныхъ разводовъ.

чащенія св. Таинъ, удаленіе отъ участія въ нѣкоторыхъ молитвахъ церковныхъ и поставленіе въ разрядъ кающихся, а въ отношеніи священнослужителей „ἀφορισμὸς“ выражаетъ запрещеніе священнодѣйствія, удаленіе отъ должности, лишеніе мѣста службы, но не св. причастія и общенія съ церковію (пр. Апост. 25, карѳ. 36, Василія В. 3, 32 и 51).

[3]) Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, τ. II, σ. 7—8. Ἀθῆναι 1852.

[4]) Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, Σύνταγμα, τ. III, σ. 110. Ἀθῆναι 1853.

Далѣе, 102 (= 115)-е правило кароагенскаго собора, также указанное въ Номоканонѣ Фотія, говоритъ слѣдующее: «Постановлено, да по евангельскому и апостольскому ученію, ни оставленный женою, ни отпущенная мужемъ не сочетаваются съ другимъ лицомъ (μήτε ὁ ἀπὸ γυναικὸς ἐαθείς, μήτε ἡ ἀπὸ ἀνδρὸς καταλειφθεῖσα ἑ τ έ ρ ῳ σ υ ζ ε υ χ θ ῇ), но или тако да пребываютъ, или да примирятся между собою; аще пренебрегутъ сіе, да будутъ понуждены къ покаянію. Потребно есть просити, да будетъ изданъ о семъ дѣлѣ царскій законъ». По толкованію византійскихъ экзегетовъ, настоящее правило въ точности основано на словахъ Спасителя (Мато. V, 32: *всякъ отпущаяй жену свою, развѣ словесе любодѣйнаго* [παρεκτὸς λόγου πορνείας], *творитъ ю прелюбодѣйствовати, и иже пущеницу поиметъ, прелюбодѣйствуетъ* (сравн. XIV, 9) и апостола Павла (1 Кор. VII, 10—11, 27: *оженившимся завѣщеваю, не азъ, но Господь, женѣ отъ мужа не разлучатися, аще ли же и разлучится, да пребываетъ безбрачна, или да смирится съ мужемъ своимъ, и мужу жены не отпущати... Привязался ли еси женѣ, не ищи разрѣшенія* (λύσιν), *отрѣшился ли еси* (λέλυσαι) *жены, не ищи жены)* о нерасторжимости брачнаго союза, кромѣ вины прелюбодѣянія, причемъ виновный въ прелюбодѣяніи супругъ,—по суду и отцовъ кароагенскаго собора,—не долженъ вступать въ другой бракъ, но обязанъ или оставаться безбрачнымъ, или примириться съ своимъ супругомъ. Въ случаѣ нарушенія этого правила, виновные должны подвергаться покаянію, какъ совершившіе грѣхъ прелюбодѣянія (Зонара), и исполнить епитиміи за прелюбодѣяніе (Аристинъ). Дабы всѣхъ заставить поступать такъ (καταναγκάζεσθαι πάντας οὕτω ποιεῖν), соборъ постановилъ просить объ изданіи соотвѣтствующаго царскаго закона—νόμον βασιλικὸν (Вальсамонъ). Этотъ законъ и вообще долженъ былъ говорить о нерасторженіи браковъ безъ причины (Зонара: νόμον περὶ τοῦ μὴ λύεσθαι τοὺς γάμους ἀ ν α ι τ ί ω ς γενέσθαι βασιλικόν) и какъ случится (Аристинъ: ὡς ἔτυχε). Наконецъ, кароагенскій соборъ имѣлъ въ виду бракоразводную практику по древнему обычаю—κατὰ παλαιὸν ἔθος, допускавшему разводъ только по винѣ прелюбодѣянія (Зонара), но такъ какъ дѣйствительность предъявляла различные жизненные запросы, то соборъ, не намѣчая позволительныхъ поводовъ для развода, выразилъ только желаніе, чтобы объ этомъ предметѣ были изданы, на основаніи ученія евангельскаго и апостольскаго, соотвѣтствующія граж-

данскія узаконенія, потому что брачныя дѣла касаются и области гражданскихъ и общественныхъ отношеній [5]).

Въ Номоканонѣ Фотія цитируются затѣмъ правила св. Василія Великаго—9-е, 35-е, 48-е и 77-е. Въ правилѣ 9-мъ св. отецъ, указавъ на то, что изреченіе Господа о непозволительности развода, кромѣ вины прелюбодѣянія, одинаково относится къ мужу и женѣ, замѣчаетъ, что по установившемуся обычаю (συνήθεια) бываетъ не такъ. Обычай относится къ женамъ строже (πολλὴ ἀκριβολογία), чѣмъ къ мужьямъ, и повелѣваетъ имъ удерживать своихъ мужей, хотя бы они согрѣшали прелюбодѣяніемъ и блудомъ. Посему жена, оставившая своего мужа, есть прелюбодѣйца, если перешла къ другому мужу. А мужъ, оставленный женой, достоинъ снисхожденія (σύγγνωστός ἐστι), и сожительствующая съ нимъ (въ новомъ бракѣ) не осуждается,—такъ какъ здѣсь обвиненіе падаетъ на оставившую мужа первую жену—въ зависимости отъ причины, по которой она уклонилась отъ брака (κατὰ ποίαν αἰτίαν ἀπέστη τοῦ γάμου). Вѣдь, если жена оставила мужа потому, что подвергалась біенію и не стерпѣла ударовъ, то ей надлежало лучше перенести это, чѣмъ расторгать бракъ съ мужемъ (διαζευχθῆναι τοῦ συνοικοῦντος [6]). Затѣмъ, если разводъ состоялся потому, что жена не стерпѣла утраты имѣнія, то этотъ предлогъ (πρόφασις) не достоинъ уваженія. Если, наконецъ, жена отказалась отъ брака потому, что мужъ ея живетъ въ блудѣ (ἐν πορνείᾳ)—хотя *наблюденія сего* (замѣчаетъ св. отецъ) *не имѣемъ въ церковномъ обычаѣ*—οὐκ ἔχομεν τοῦτο ἐν τῇ συνηθείᾳ ἐκκλησιαστικῇ τὸ παράρτημα,—то вѣдь женѣ не повелѣно разлучаться и отъ невѣрнаго мужа, а пребывать съ нимъ, ибо *что вѣси жено, аще мужа спасеши* (1 Кор. VII, 16). Но если самъ мужъ оста-

---

[5]) Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, Σύνταγμα, III, 548—549. Сравн. *Іоаннъ, епископъ смоленскій*, Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія, в. II, стр. 233. Спб. 1851).

[6]) Сравн. CXVII (CXLI)-ю новеллу императора Юстиніана, § 14: „Если кто-либо станетъ бить свою жену плетями или палками помимо одной изъ причинъ, которыя мы въ отношеніи женъ признали достаточными для расторженія брака, то мы не желаемъ, чтобы изъ-за этого происходило расторженіе брака, но мужъ, о которомъ засвидѣтельствовано, что онъ билъ свою жену плетями или палками безъ таковой (достаточной) причины, за такое оскорбленіе, при сохраненіи къ тому же брака (καὶ συνεστῶτος τοῦ γάμου), отдаетъ женѣ изъ остальнаго своего имущества столько, сколько составляетъ третья часть предбрачнаго дара“ (Imp. Justiniani novellae, pars II, p. 224. Ed. *Zachariae Lingenthal*. Lipsiae 1881).

витъ свою жену и возьметъ другую, то и онъ, и живущая съ нимъ прелюбодѣйствуютъ.—Такимъ образомъ, въ изложенномъ правилѣ характеризуется церковный обычай, или бракоразводная практика, имѣвшая силу во времена св. Василія Великаго. Сущность этого обычая—въ томъ, что мужъ и жена имѣетъ равныя права въ христіанскомъ бракѣ, расторженіе котораго *развѣ словесе прелюбодѣйнаго* невозможно. Св. отецъ даже не признаетъ благословными причинами къ разводу ни жестокое обращеніе мужа съ женою, ни расточеніе ея имущества, ни разновѣріе, ни то, что мужъ живетъ въ блудѣ (διὰ τὸ ἐν πορνείᾳ ζῆν) [7]). Оказывая снисхожденіе мужу въ смыслѣ разрѣшенія другого сожитія, когда онъ бываетъ оставленъ прелюбодѣйною женою, св. отецъ, даже въ виду болѣе строгаго отношенія къ женѣ, установленнаго господствовавшимъ въ его время обычаемъ, обвиняетъ въ прелюбодѣяніи не только мужа, когда онъ оставитъ свою жену и возьметъ другую, но и сожительствующую съ нимъ [8]).

35-е правило св. Василія говоритъ: Если мужъ оставленъ женою, то необходимо разсмотрѣть вину (αἰτίαν) оставленія; и еслибы оказалось, что жена оставила мужа безъ причины (ἀλόγως), то онъ достоинъ снисхожденія, а она подвергается епитиміи; снисхожденіе же (συγγνώμη) мужу должно оказываться въ томъ, что онъ пребываетъ въ общеніи съ церковію. Въ толкованіи на это правило Зонара разъясняетъ, что снисхожденіе мужу, когда жена оставила его безъ благословной причинѣ (χωρὶς εὐλόγου αἰτίας), не въ томъ заключается, чтобы онъ

[7]) Въ виду того, что св. Василій, какъ въ 9, такъ и въ 21 своемъ правилѣ говоритъ о господствовавшемъ обычаѣ (συνήθεια), въ силу котораго мужу, допустившему блудъ (πορνεία) съ *свободною отъ брака*, давалось снисхожденіе, до принятія его женою—послѣ епитиміи—включительно, можно полагать, что св. отецъ разумѣетъ здѣсь т. н. *конкубинатъ* (concubinatus), т. е. дозволенный римскимъ закономъ *внѣбрачный* половой союзъ неженатаго мужчины съ незамужней женщиной (concubina), при чемъ было противно добрымъ нравамъ имѣть конкубину и одновременно жить съ женой. Этотъ языческій обычай удержался и въ христіанствѣ, не смотря на борьбу съ нимъ церкви, и существовалъ долго и послѣ императора Юстиніана († 565 г.), осудившаго конкубинатъ въ своихъ новеллахъ. Св. Василій, имѣя въ виду господствовавшій въ его время обычай конкубината, хотя и осудилъ его, назначивъ епитимію за блудъ мужа со свободной отъ брака женщиной, но не призналъ въ одинаковомъ значеніи съ прелюбодѣяніемъ, какъ единственной законной причиной брачнаго развода.

[8]) Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, IV, 120—123.

вступилъ въ бракъ («пользовался») съ другою (οὐχ ὥστε ἑτέρᾳ κεχρῆσθαι), но лишь въ томъ, чтобы онъ не отлучался отъ церкви (τῆς ἐκκλησίας χωρισθῆναι). Къ этому экзегетъ прибавилъ, что св. Василій въ 9 пр. не призналъ для жены благословными причинами расторженія брака ни побои отъ мужа, ни растрату имущества, ни блудъ (πορνεία), которому, быть можетъ, мужъ предается, ни даже то, что онъ не принадлежитъ къ сонму вѣрующихъ (т. е. не христіанинъ). Значитъ, расторженіе брака возможно лишь по винѣ прелюбодѣянія, за которое жена и несетъ епитимію, когда оставитъ мужа. Но Аристинъ, говоря о снисхожденіи къ мужу, оставленному женой безъ достаточнаго основанія (ἀλόγως), замѣчаетъ, что онъ не подвергается епитиміи, если возьметъ другую жену—εἰ ἄλλην λάβῃ γυναῖκα, καὶ ἀνεπιτίμητος) [9]). И въ Славянской Кормчей въ толкованіи на это правило сказано: «мужъ, оставленный отъ жены, прощенія достоинъ есть, и сего ради аще иную жену пойметъ, безъ запрещенія есть» [10]).

48-е правило св. Василія говоритъ слѣдующее: Оставленная мужемъ должна пребывать безбрачною. Ибо когда Господь сказалъ—*яко всякъ отпущаяй жену свою, развѣ словесе любодѣйнаго, творитъ ю прелюбодѣйствати* (Матѳ. V, 32), то, назвавъ ее прелюбодѣйцею, тѣмъ самымъ воспретилъ ей сожитіе съ другимъ (ἀπέκλεισεν αὐτὴν τῆς πρὸς ἕτερον κοινωνίας). Ибо какъ возможно, чтобы мужъ былъ повиненъ (ὑπεύθυνος), какъ виновникъ прелюбодѣянія, а жена неповинна (ἀνέγκλητος), бывъ отъ Господа наречена прелюбодѣйцею за совокупленіе (κοινωνία) съ инымъ мужемъ?—По толкованію Вальсамона, въ этомъ правилѣ рѣчь идетъ о томъ, *должна* ли сочетаться съ *законнымъ* мужемъ та, которая *беззаконно развелась* съ своимъ мужемъ (εἰ ὀφείλει νομίμῳ ἀνδρὶ συνάπτεσθαι ἡ παραλόγως διαζυγεῖσα τοῦ οἰκείου ἀνδρός). И на основаніи извѣстныхъ словъ Спасителя, св. отецъ отвѣтилъ на вопросъ отрицательно, потому что жена, оставленная своимъ мужемъ помимо прелюбодѣянія, какъ единственной законной причиной развода, оказывается прелюбодѣйцей, когда вступитъ въ бракъ съ другимъ (ἐὰν ἑτέρῳ συζευχθῇ); посему такая жена, по изъясненію Вальсамона, должна пребывать въ безмолвіи (ὀφείλει ἡσυχάζειν, т. е. жить въ монастырѣ),

---

[9]) Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς. IV, 179—180.

[10]) *Правила* святыхъ отцевъ съ толкованіями, стр. 278. Изд. Московкаго Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія. М. 1884).

съ твердостью переносить незаконный разводъ (καρτερήσει τὴν παράλογον διάζευξιν) и вновь привлекать или призывать къ себѣ своего мужа (ἀνακαλέσεται τὸν οἰκεῖον ὁμόζυγον), а если она вмѣсто этого выйдетъ за мужъ за другого, то должна быть осуждена какъ прелюбодѣйца, хотя и не она подала поводъ къ ея оставленію, а мужъ [11]). Значитъ, если мужъ оставляетъ свою жену безъ законной причины (*развѣ словесе любодѣйнаго)*, то бракъ этотъ нельзя признавать расторгнутымъ. Поэтому мужъ и жена, когда вступаютъ въ другой бракъ, оба совершаютъ прелюбодѣяніе и являются повинными предъ церковью. Для избѣжанія этого грѣха жена (равно и мужъ), оставленная хотя бы невинно, не должна вступать въ другой бракъ, до тѣхъ поръ пока не будетъ законной причины для дѣйствительнаго расторженія брака съ первымъ ея мужемъ (равно и женой).

Въ правилѣ 77-мъ св. Василій опредѣляетъ церковное наказаніе за прелюбодѣяніе тѣмъ, которые оставляютъ своихъ законныхъ женъ безъ благословной причины и вступаютъ въ бракъ съ другими. Слѣдуя правиламъ св. отцевъ, св. Василій назначилъ для нихъ семилѣтнюю епитимію: одинъ годъ плакать, не имѣя входа въ храмъ, а находясь во время богослуженія только предъ дверьми его, всѣмъ приходящимъ въ церковь исповѣдывать свой грѣхъ и просить у нихъ молитвъ за себя къ Богу, два года слушать Божественныя Писанія, три года припадать (ὑποπίπτειν), т. е. съ колѣнопреклоненіемъ выслушивать читаемыя за нихъ молитвы, а въ седьмой годъ стоять съ вѣрными «безъ общенія» и потомъ удостоиться св. причастія, *если со слезами покаятся* [12]). Умѣстно здѣсь замѣтить, что св. Василій лишь указываетъ въ настоящемъ правилѣ прежнія постановленія другихъ отцевъ, самъ же, какъ видно изъ 58 правила, осуждалъ прелюбодѣевъ на лишеніе св. Таинъ въ теченіе пятнадцати лѣтъ, причемъ четыре года они должны были плакать, пять слушать Писанія, четыре—быть вмѣстѣ съ припадающими и два года стоять съ вѣрными безъ причащенія [13]).

Наконецъ, въ Номоканонѣ патріарха Фотія цитируется 87 правило трулльскаго собора, въ которомъ предложенъ синтезъ уже извѣстныхъ намъ правилъ св. Василія Великаго. Именно,

---

11) Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, IV, 200.
12) Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, IV, 239—240.
13) Ibid., 216.

канонъ трулльскаго собора признаетъ прелюбодѣйцею оставившую мужа жену, если она пойдетъ за другого. А если будетъ усмотрѣно, что жена оставила мужа безъ вины (ἀλόγως), то онъ достоинъ снисхожденія (συγγνώμη), а она — епитиміи. Снисхожденіе къ мужу должно выражаться въ томъ, что онъ пребываетъ въ общеніи (τὸ κοινωνεῖν) съ церковью. Но мужъ, оставляющій свою законную (τὴν νομίμως συναφθεῖσαν) жену и взявшій другую, повиненъ суду (κρίματι) прелюбодѣянія, который, по правиламъ св. отцевъ, распространяется на семь лѣтъ: годъ быть въ разрядѣ плачущихъ, два года — въ числѣ слушающихъ чтеніе Писаній, три года — въ разрядѣ припа́дающихъ и въ седьмой стоять съ вѣрными и потомъ сподобиться причастія, *если будетъ каяться со слезами.*—По поводу этого правила Зонара, между прочимъ, говоритъ, что жена-прелюбодѣйца, безъ причины (ἀναιτίως) оставившая мужа и бывшая у другого, еслибы пожелала возвратиться къ своему мужу противъ его воли (ἄκοντος αὐτοῦ), не должна приниматься, ибо она осквернена. За это прелюбодѣйное оскверненіе она подлежитъ установленной св. отцами епитиміи, а мужъ ея пользуется снисхожденіемъ и остается въ общеніи съ церковію [14]).

Итакъ, церковные каноны, цитируемые патріархомъ Фотіемъ въ XIII титулѣ его Номоканона въ главѣ «о тѣхъ, которые разводятся», по вопросу о причинахъ расторженія браковъ приводятъ изслѣдователя къ такимъ заключеніямъ:

1) бракъ не должно расторгать безъ благословной причины (5 ап., 14 гангр.);

2) благословными причинами расторженія брака не признаются ни гнушеніе бракомъ (14 гангр.), ни мнимое благочестіе (5 ап.), ни жестокое обращеніе мужа съ женою, ни растрата имущества, ни разновѣріе, ни конкубинатъ (Вас. В. 9);

3) единственною законной причиной расторженія браковъ признается прелюбодѣяніе (μοιχία) [102=115 кароо., Вас. В. 9, 48, 77; трул. 87];

4) прелюбодѣяніе, какъ догматическая причина развода, имѣетъ равнозначущее примѣненіе какъ къ мужу, такъ и къ женѣ (Вас. В. 9);

5) но церковный обычай создалъ болѣе снисходительное отношеніе къ мужу, чѣмъ къ женѣ (Вас. В. 35);

6) поэтому не только конкубинатъ не признавался закон-

---

[14]) Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, II, 505—506.

ной причиной развода, но и въ случаѣ прелюбодѣянія жена не должна была отвергать мужа, если онъ раскаялся, и обязана была снова принять его въ сожитіе (Вас. В. 9, 21); но жена не могла быть принята противъ воли своего мужа (Вас. В. 9, трул. 87);

7) виновный въ прелюбодѣяніи супругъ подвергался семилѣтней епитиміи, по окончаніи которой не пользовался снисхожденіемъ для вступленія въ другой бракъ (карѳ. 107, Вас. В. 48, 77; трул. 87).

8) такое снисхожденіе оказывалось только невинному супругу, который и могъ вступать въ другой послѣ *законнаго* развода бракъ (Вас. В. 35; трул. 87).

Представивъ каноническія основанія для расторженія брака, патріархъ Фотій вслѣдъ за тѣмъ приводитъ въ своемъ Номоканонѣ извлеченія изъ гражданскаго закона (ὁ πολιτικὸς νόμος), относящіяся къ вопросу о разводѣ. Еще карѳагенскій помѣстный соборъ въ 102 (=115) своемъ правилѣ сдѣлалъ постановленіе о необходимости просить, чтобы былъ изданъ царскій законъ о нерасторженіи браковъ безъ причины (Зонара). Такое постановленіе, съ одной стороны, обусловливалось тѣмъ, что церковный бракъ тѣсно соприкасается съ областью гражданскихъ и общественныхъ отношеній, а съ другой—стояло въ связи съ общимъ взаимоотношеніемъ церкви и государства въ Византіи, гдѣ существовалъ гармоническій союзъ или симфонія между обѣими самостоятельными организаціями, а василевсъ мыслился и былъ покровителемъ и защитникомъ (епистимонахъ, экдикъ, дефенсоръ) церкви и ея установленій. Поэтому гражданскія узаконенія, въ частности о расторженіи брака, являются, съ одной стороны, естественнымъ и полезнымъ дополненіемъ церковныхъ правилъ, а съ другой придаютъ послѣднимъ силу и значеніе въ сферѣ государственной, дѣлаютъ ихъ обязательными для всѣхъ подданныхъ въ качествѣ государственнаго закона. Но канонъ долженъ стоять выше гражданскаго закона. Объ этомъ въ Номоканонѣ Фотія содержатся прямыя и ясныя свидѣтельства, имѣющія значеніе для всего византійскаго законодательства. Во второй главѣ перваго титула сказано: «каноны имѣютъ силу, какъ законы», но «законы слѣдуютъ канонамъ», и «прагматическія санкціи (т. е. письменныя узаконенія императоровъ, въ родѣ хрисову-

ловъ и т. п.), противорѣчащія канонамъ, недѣйствительны» [15]). Вальсамонъ въ толкованіи на указанную главу Номоканона, въ свою очередь, говоритъ: «Замѣть и помни, что каноны имѣютъ силу больше законовъ (τοὺς κανόνας ἰσχύειν πλέον τῶν νόμων), потому что каноны изданы и утверждены святыми отцами и императорами и принимаются какъ Священное Писаніе, а законы приняты или составлены только императорами и поэтому не имѣютъ преимущества ни предъ Божественнымъ Писаніемъ, ни предъ канонами» [16]).

«Гражданскій законъ,—говорится въ Номоканонѣ патріарха Фотія,—во многихъ мѣстахъ ведетъ рѣчь о расторженіи брака». Въ частности, объ этомъ трактуется во второмъ титулѣ XXIV-й книги Дигестъ или Пандектъ императора Юстиніана, обнародовавшихъ въ 533 году и содержащихъ извлеченія изъ сочиненій 39 знаменитыхъ римскихъ юристовъ I—III вѣковъ христіанской эры, а также въ 17 титулѣ V-й книги Кодекса (534 г.) императора Юстиніана [17]) и въ его XXII (=XLVIII)-й новеллѣ «о второбрачныхъ» [18]). Но гораздо подробнѣе,—продолжаетъ патріархъ Фотій, — (говоритъ объ этомъ) CXVII (=CXLI)-я новелла (императора Юстиніана), ясно излагающая причины, по которымъ мужъ или жена могутъ, посылая разводное письмо, благословно (εὐλόγως) расторгать бракъ». И—дальше въ Номоканонѣ приводится почти буквальное извлеченіе изъ послѣдней новеллы въ такомъ содержаніи.

I. Причины (αἱ αἰτίαι), по которымъ мужъ благословно (εὐλόγως) посылаетъ разводное письмо (ρεπούδιον) женѣ и пользуется ея приданымъ, сохраняя полную власть надъ нимъ для дѣтей, если, конечно, они имѣются, суть слѣдующія:

1. Если жена знала, что кто-либо злоумышляетъ противъ царской власти (τῇ βασιλείᾳ, κατὰ τῆς βασιλείας = imperatori), и не объявила объ этомъ своему мужу.

2. Если мужъ обвинитъ жену въ прелюбодѣяніи (περὶ μοιχίας) и докажетъ свое обвиненіе. Въ этомъ случаѣ мужъ предвари-

---

[15]) Οἱ κανόνες ὡς νόμοι κρατοῦσι, τοῖς κανόσι οἱ νόμοι ἀκολουθοῦσι, οἱ τοῖς κανόσιν ἐναντιούμενοι πραγματικοὶ τύποι ἄκυροί εἰσιν“. — Ράλλης και Ποτλῆς, I, 36.

[16]) Ibid., 38.

[17]) Corpus Juris Civilis, t. II: Codex Justinianus, recognovit *P. Krüger* Berolini 1888, p. 211—214.

[18]) Imp. Justiniani novellae, edidit *Zachariae Lingenthal*, pars I, p. 294—296. Lipsiae 1881.

тельно долженъ былъ подать письменную жалобу противъ жены, или и противъ ея соучастника-прелюбодѣя, и когда обвиненіе будетъ признано правильнымъ, тогда мужъ посылаетъ женѣ разводную и получаетъ въ свое пользованіе предбрачный даръ и приданое жены и, кромѣ того, если не имѣетъ дѣтей, изъ остальнаго имущества жены третью часть стоимости ея приданаго; если же имѣются дѣти отъ этого брака, то приданое и остальное имущество жены сохраняется для дѣтей, и потомъ жена и по закону обличенный прелюбодѣй подвергаются тѣлесному наказанію (τιμωρεῖσθαι). И если прелюбодѣй (ὁ μοιχός) имѣетъ жену, то она получаетъ свое приданое и брачный даръ, а остальное имущество мужа поступаетъ въ собственность дѣтей, если они имѣются, а если дѣтей нѣтъ, то жена получаетъ только предбрачный даръ, а остальное имущество мужа поступаетъ въ собственность фиска [19]).

3. Если жена какимъ-либо способомъ злоумышляла на жизнь своего мужа или знала, что другіе замышляютъ это, и не объявила ему.

4. Если жена пиршествовала съ посторонними мужчинами или мылась съ ними (въ банѣ), противъ воли мужа.

5. Если жена противъ воли мужа оставалась внѣ своего дома—не у родителей ея, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда самъ мужъ выгналъ ее помимо указанныхъ причинъ.

II. Жена же посылаетъ разводную мужу и пользуется предбрачнымъ даромъ, сохраняетъ полную надъ нимъ власть для дѣтей отъ этого брака, если, конечно, они имѣются, по слѣдующимъ причинамъ.

1. Если мужъ злоумышляетъ что либо противъ царской власти или зналъ, что другіе замышляютъ это, и не сообщилъ объ этомъ царской власти (τῇ βασιλείᾳ) самъ лично, или чрезъ посредство другого.

2. Если мужъ какимъ-либо способомъ покушался на жизнь своей жены или зналъ, что другіе замышляютъ это, и не объявилъ ей и не старался преслѣдовать (виновныхъ) по законамъ.

3. Если мужъ злоумышлялъ противъ цѣломудрія жены и побуждалъ ее къ прелюбодѣянію (εἰς τὸ μοιχεῦσαι σπουδάσῃ = ἐπιχειρήσῃ) съ другими.

---

[19]) Cp. Imp. Justiniani novellae, pars II, p. 223 — 224. Ed. *Zachariae Lingenthal.*

4. Если мужъ обвинилъ жену въ прелюбодѣяніи (περὶ μοιχίας) и не доказалъ (справедливости этого обвиненія); въ этомъ случаѣ жена беретъ все свое приданое, а мужъ лишается (ζημιοῦται) не только предбрачнаго своего дара, но и еще третьей его части изъ остальнаго своего имущества, если отъ брака нѣтъ дѣтей; а если имѣются дѣти, то и все имущество сохраняется въ ихъ пользу; кромѣ всего этого, мужъ подлежитъ тѣмъ тѣлеснымъ наказаніямъ (ταῖς τιμωρίαις), какимъ должна была бы подвергнуться жена, если бы (справедливо) была обвинена.

5. Если мужъ сожительствуетъ съ другой женщиной въ томъ же домѣ, въ которомъ живетъ и съ своей женой, или въ другомъ домѣ того же самаго города и, не смотря на увѣщанія—однажды и дважды—жены, родственниковъ или другихъ, заслуживающихъ уваженія лицъ, не отказался отъ этого беззаконія; и въ этомъ случаѣ жена получаетъ обратно свое приданое и предбрачный даръ и за оскорбленіе—еще третью часть стоимости предбрачнаго дара изъ остальнаго имущества мужа, а прочее имущество сохраняется дѣтямъ отъ этого брака; если же дѣтей нѣтъ, то все имущество мужа поступаетъ въ пользованіе жены.

Итакъ, — продолжаетъ Номоканонъ,—если мужъ помимо этихъ причинъ (παρὰ ταύτας τὰς αἰτίας) пошлетъ женѣ разводное письмо, то лишается своего предбрачнаго дара и еще третьей части его изъ остальнаго имущества. Если же жена пошлетъ неосновательное разводное письмо (ἄλογον ρεπούδιον), то лишается приданаго и, кромѣ того, на всю свою жизнь заключается въ монастырь, а имущество ея раздѣляется слѣдующимъ образомъ: дѣти получаютъ восемь частей (οὐγγίας ὀκτώ), а монастырь—четыре части; если же дѣтей нѣтъ, а имѣются родители, которые не соглашались на разводъ, то они получаютъ четыре части, монастырь же—восемь; если же родители одобрили разводъ, то все имущество получаетъ монастырь. Это же,—заключаетъ Номоканонъ,—можетъ быть примѣнено и въ отношеніи къ мужу, который незаконно (ἀλόγως) разводится,—на основаніи CXVII-й новеллы (гл. 4), которая говоритъ, что за незаконные разводы (τῶν ἀλόγων ρεπουδίων) наказанія (штрафы) бываютъ одинаковы, и мужъ одинаково подлежитъ опредѣленіямъ, направленнымъ противъ жены [20]).

---

[20]) Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, I, 294—296—Ср. проф. *В. А. Нарбековъ*, Номоканонъ константинопольскаго патріарха Фотія съ толкованіемъ Вальса-

III. Указавъ—отдѣльно для мужа и жены — двѣ группы причинъ брачнаго развода, сопровождающагося тѣмъ или другимъ наказаніемъ для виновной стороны, патріархъ Фотій, примѣнительно къ законодательству Юстиніана, опредѣляетъ далѣе третью группу причинъ для расторженія брака, не влекущихъ за собой наказанія для участниковъ развода.

Безнаказанно (ἀζημίως, δίχα ποινῆς, *безъ пакости*—въ Славянской Кормчей) бракъ расторгается—

1. Если мужъ въ теченіе трехъ лѣтъ отъ начала брака не способенъ будетъ совокупиться съ своей женой, сдѣлать назначенное мужчинамъ природою и на дѣлѣ не докажетъ, что онъ дѣйствительно есть мужъ. Въ этомъ случаѣ женѣ или ея родителямъ разрѣшается расторгнуть бракъ и послать разводную, хотя бы мужъ и не желалъ этого, причемъ приданое остается у жены, которая возвращаетъ себѣ и то, что мужъ случайно получилъ отъ нея, но даръ брачный и предбрачный принадлежатъ мужу, такъ что онъ не терпитъ въ своемъ имуществѣ никакого ущерба [21]).

2. Если мужъ или жена изберутъ благочестивую жизнь и браку предпочтутъ обитаніе въ монастырѣ. Въ этомъ случаѣ является безукоризненный предлогъ (πρόφασις ἄμεμπτος) для развода, и мы повелѣваемъ,—говоритъ Юстиніанъ,—чтобы какъ мужу, такъ и женѣ, въ виду перехода ихъ къ лучшей жизни, было вполнѣ позволено (παρρησίαν εἶναι) расторгать сожительство и разлучаться, но съ тѣмъ условіемъ, чтобы оставленной сторонѣ оказывалось нѣкоторое небольшое утѣшеніе. Именно, ту выгоду, какую по соглашенію, въ случаѣ смерти одного супруга, получаетъ другой, слѣдуетъ имѣть оставленному супругу, будетъ ли это мужъ или жена, потому что тотъ, который избралъ другой путь жизни, какъ бы умираетъ для прежняго своего супруга [22]).

3. Если мужъ окажется плѣнникомъ и въ теченіи пяти лѣтъ не будетъ извѣстно, живъ ли онъ [23]). Въ этомъ случаѣ бракъ расторгается bona gratia. Если,—говорится въ новеллѣ, (XXII=XLVIII),—случится съ мужемъ такое несчастіе, какъ плѣнъ, а жена останется въ государствѣ, или наоборотъ, жена

мона. Часть 2. Русскій переводъ съ предисловіемъ и примѣчаніями, стр. 514 - 522. Казань. 1899.

[21]) *Zachariae*, I. Justiniani novellae, I, 294—295; II, 222,

[22]) *Zacharie*, ibid., I. 294; II, 222.

[23]) Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, I, 296—297.

будетъ въ плѣну, а мужъ останется въ государствѣ, то является точное и ясное основаніе для расторженія брака (коль скоро одного изъ супруговъ постигло рабство, то неравенство въ судьбѣ не позволяетъ сохраняться равенству, зависящему отъ брака). Но человѣколюбіе требуетъ, чтобы бракъ оставался не расторгнутымъ, пока неизвѣстно о смерти мужа или жены, и ни мужъ, ни жена, остающіеся въ государствѣ, не должны въ этомъ случаѣ вступать во второй бракъ, если не хотятъ за свое безразсудство подвергнуться штрафамъ, мужъ—лишенію предбрачнаго дара, а жена—приданаго. Если же будетъ неизвѣстно, остается ли въ живыхъ или нѣтъ лицо, взятое въ плѣнъ, тогда должно ждать пять лѣтъ мужу или женѣ, по истеченіи коихъ, будетъ ли извѣстно о смерти отсутствующаго супруга или нѣтъ, можно безопасно вступать въ бракъ [24]).

[4]. Къ указаннымъ въ Номоканонѣ патріарха Фотія тремъ основаніямъ для «безнаказаннаго» развода слѣдуетъ присоединить и четвертое — вообще по безвѣстному отсутствію мужа (или жены). Патріархъ Фотій говоритъ и объ этомъ основаніи, но только не въ четвертой, а въ третьей главѣ XIII-го титула своего Номоканона, гдѣ рѣчь идетъ «о тѣхъ, которыя выходятъ замужъ, предполагая, что ихъ мужья, находяшіеся въ отлучкѣ, умерли». Предварительно патріархъ Фотій цитируетъ относящіяся къ предмету церковныя правила Василія Великаго (31, 36, 46) и трулльскаго собора (93). Въ частности, 31-е правило св. Василія говоритъ, что жена прелюбодѣйствуетъ, если вступитъ въ сожитіе съ другимъ, не удостовѣрившись въ смерти отлучившагося и находящагося въ безвѣстности мужа. 36-е правило Василія В. въ такомъ же смыслѣ высказывается и о женахъ воиновъ, находящихся въ долговременной безвѣстной отлучкѣ, хотя и допускаетъ снисхожденіе (συγγνώμη) въ примѣненіи къ нимъ епитиміи за прелюбодѣяніе, такъ какъ о воинахъ, проводящихъ жизнь среди опасностей и битвъ, съ большею вѣроятностью можно заключить, что они умерли. Въ 46 правилѣ св. Василія сказано: «Съ оставленнымъ на время (πρὸς καιρὸν) своею женою сочетавшаяся по невѣдѣнію (ἐν ἀγνοίᾳ), потомъ, по причинѣ возвращенія къ нему первой жены, отпущенная, блудодѣйствовала (ἐπόρνευσε) чрезъ таковой союзъ, хотя и по невѣдѣнію. Посему бракъ ей не возбранится, но лучше, если останется такъ», т. е.

[24]) *Zachariae*, ibid, I, 295—296; II, 222.

будетъ безбрачна, по крайней мѣрѣ, пока живъ первый ея сожитель (Зонара, Аристинъ). 93-е правило трулльскаго собора, повторяя изложенные каноны Василія Великаго, прибавляетъ: если жена воина въ предположеніи, что мужъ ея умеръ, возьметъ другого, а потомъ возвратится первый, долго отсутствовавшій мужъ, то онъ можетъ, если желаетъ, взять свою жену, причемъ ей ради невѣдѣнія дается прощеніе (συγγνώμη), такъ что она не подвергается епитиміи (Аристинъ); по той же причинѣ оказывается снисхожденіе и другому ея мужу.

Послѣ церковныхъ правилъ патріархъ Фотій приводитъ гражданскій законъ по этому вопросу, именно 11-ю главу CXVII (=CXLI)-й новеллы императора Юстиніана, въ которой сказано слѣдующее. Если солдатъ (строевой), или схоларій (гвардеецъ придворной стражи), или федератъ (наемный солдатъ изъ готовъ), или другой воинъ пробудетъ нѣсколько лѣтъ въ походѣ, его жена должна дожидаться его, хотя бы и не получала отъ него писемъ. Если же она услышитъ, что онъ умеръ, всетаки она не должна выходить замужъ, пока предварительно сама лично, или чрезъ своихъ родителей, или другого заслуживающаго довѣрія человѣка не справится у начальствующихъ и хартуларіевъ (секретари, дѣлопроизводители) того военнаго отряда, въ которомъ служитъ ея мужъ, и у трибуна (офицеръ-командиръ), дѣйствительно ли онъ умеръ, и пока тѣ предъ святымъ евангеліемъ въ оффиціальномъ документѣ не удостовѣрятъ, что онъ дѣйствительно умеръ. И жена должна получить это удостовѣреніе и, по полученіи, должна ожидать еще годъ и тогда уже на законномъ основаніи можетъ выходить замужъ. Если же она выйдетъ замужъ вопреки этому повелѣнію, то и она, и взявшій ее наказываются, какъ прелюбодѣи. Если же лица, удостовѣрившія смерть (воина), будутъ изобличены во лжи, то они подлежатъ разжалованію и платятъ штрафъ въ десять литръ [25]) золотомъ тому, о которомъ сказали, что онъ скончался, а этотъ имѣетъ право, если желаетъ, опять взять свою жену. А если онъ былъ схоларій, то упомянутое удостовѣреніе (о смерти) должно выдаваться начальниками школы (отряда) и актуаріемъ

---

[25]) Римско-византійскій фунтъ или литра равнялся нашимъ 72 золотникамъ, а сто фунтовъ золота составляютъ 75 нашихъ фунтовъ (Проф. *Д. Ѳ. Бѣляевъ*, Byzantina, II, 159. Спб. 1893).

(завѣдующій канцеляріей школы, бухгалтеръ), если же федератъ, то—его оптіономъ (унтеръ-офицеръ). Этотъ законъ долженъ соблюдаться и относительно каждаго другого военнаго лица [26]).

IV. Далѣе въ Номоканонѣ ведется рѣчь о расторженіи брака по взаимному соглашенію. Въ Кодексѣ Юстиніана [27]) помѣщенъ законъ императора Анастасія I отъ 497 года, въ которомъ говорится о брачномъ разводѣ «communi consensu» мужа и жены. Но въ CXVII (=CXLI)-й новеллѣ Юстиніана, изданной въ 542 г., такое основаніе для расторженія брака было отмѣнено. «Такъ какъ нѣкоторые до настоящаго времени,—говорится въ этой новеллѣ,—по соглашенію (ἀπὸ συναινέσεως) расторгаютъ браки между собою, то впредь (τοῦ λοιποῦ) мы никоимъ образомъ не дозволимъ совершаться этому, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда иные сдѣлаютъ это по желанію цѣломудренной жизни (σωφροσύνης ἐπιθυμία). Если такія лица имѣютъ дѣтей, то мы опредѣляемъ, что приданое и предбрачный даръ должны сохраняться для послѣднихъ. Если же одно изъ такихъ лицъ, мужъ или жена, послѣ того какъ бракъ ихъ будетъ расторгнуть по соглашенію ради цѣломудрія, будетъ обличено въ томъ, что живетъ распутно, или заключило другой бракъ, то мы повелѣваемъ, чтобы дѣтямъ, которыя, какъ сказано, остались отъ прежняго брака, кромѣ приданаго и предбрачнаго дара, была предоставлена полная власть и надъ остальнымъ имуществомъ лица, изобличеннаго въ порочности. Если же дѣти окажутся въ несовершеннолѣтнемъ возрастѣ, то мы повелѣваемъ, чтобы ихъ воспитывалъ и за ними наблюдалъ тотъ родитель, который не сдѣлалъ ничего противнаго настоящему закону. Если же оба родителя впадутъ въ подобный проступокъ, тогда за дѣтями закрѣпляется имущество того и другого изъ родителей, а опекунъ для нихъ, если они оказываются несовершеннолѣтними, долженъ быть назначенъ по распоряженію соотвѣтствующаго архонта (чиновника), или кѣмъ либо другимъ, кому это разрѣшено нашими законами. Если же дѣтей нѣтъ, то имущество того и другого лица должно поступить въ государственную казну, а повинные въ нарушеніи настоящаго закона должны подвергнуться законнымъ наказа-

[26]) Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, I, 293—294; *Zachariae*, I. Justiniani novellae, II, 221—222; проф. *В. А. Нарбековъ*, указ. соч., II, 508—513.

[27]) *Codex Justinianus*, l. V, tit. 17, § 9, p. 213. Ed. *Krüger*.

ніямъ. По другимъ мотивамъ расторгать бракъ путемъ соглашенія (ἐκ συναινέσεως) мы не подъ какимъ видомъ не разрѣшаемъ» [28]).

Но изложенное опредѣленіе императора Юстиніана недолго сохраняло свою силу: его преемникъ Юстинъ II новеллой отъ 566 года вновь возстановилъ право расторгать браки по соглашенію (κατὰ συναίνεσιν). Вотъ этотъ любопытный документъ. У людей нѣтъ ничего почтеннѣе брака, отъ котораго происходятъ дѣти и преемники слѣдующихъ поколѣній, населенія городовъ и селъ, утвержденіе наилучшаго государственнаго устройства. Поэтому мы желаемъ, чтобы вступающіе въ бракъ были счастливы, дабы никогда ихъ не коснулось дѣйствіе злого духа (δαίμονος) и дабы супруги не разводились другъ съ другомъ и не имѣли справедливаго повода (πρόφασιν) для расторженія брака. Но такъ какъ трудно соблюсти это для всѣхъ людей (ибо среди столь многочисленнаго населенія очень многіе вступаютъ въ неразумныя враждебныя отношенія, въ которыхъ и оказываются безпомощными), то мы признали необходимымъ найти какое-либо врачество, особенно тамъ, гдѣ малодушіе достигло наибольшей степени, такъ что непримиримая ненависть (μῖσος ἀδιάλλακτον) водворилась среди супруговъ. Въ прежнее время такимъ лицамъ можно было безопасно разводиться другъ съ другомъ, причемъ они дѣлали это по общему желанію и соглашенію (κατὰ κοινὴν γνώμην καί συναίνεσιν), такъ что существовали и многіе законы, говорившіе объ этомъ и заключавшіе опредѣленія, а расторженіе браковъ, происходившее такимъ образомъ, они называли на отечественномъ языкѣ—bona gratia. Впослѣдствіи же, при моемъ (говоритъ Юстинъ) блаженной памяти отцѣ, превосходившемъ благочестіемъ и благоразуміемъ всѣхъ, когда либо прежде него царствовавшихъ, руководившемся своимъ честнымъ и вѣрнымъ воззрѣніемъ, но не обратившемъ вниманія на жалкое и малодушное состояніе остальныхъ людей, былъ изданъ законъ, запретившій расторгать браки по соглашенію; однако, мы не желаемъ, чтобы этотъ законъ сохранялъ свою силу и оставался въ своемъ значеніи. Къ намъ являлись многіе, ненавидящіе и презирающіе бракъ другъ съ другомъ, указывающіе въ этомъ причину того, что дома у нихъ происходятъ столкновенія и ссоры (πολέμους καὶ μάχας) (это въ особенности печально

---

[28]) *Zachariae Lingenthal*, Imp. Justiniani novellae, II, 220.

и невыносимо), умолявшіе расторгнуть бракъ, хотя они говорили, что у нихъ нѣтъ причинъ (αἰτίας), по которымъ законъ безопасно (ἀδεῶς) позволилъ бы имъ сдѣлать это. Мы на нѣкоторое время отклоняли ихъ сильное желаніе въ этомъ отношеніи и стремленіи, то увѣщевая, то угрожая прекратить неразумную другъ къ другу ненависть, сохранять взаимное согласіе и держаться лучшаго другъ о другѣ мнѣнія. Но больше мы ничего не могли сдѣлать, такъ какъ очень трудно примирить тѣхъ, кои уже одержимы безумною страстью и ненавистью. Случалось, что нѣкоторыя изъ такихъ лицъ прибѣгали къ злоумышленіямъ другъ противъ друга, пользовались ядомъ и другими ведущими къ смерти средствами, такъ что часто и дѣти, имѣющіяся у нихъ, не въ силахъ бываютъ объединить ихъ въ одинаковомъ взаимномъ чувствѣ.

Итакъ, желая сдѣлать такія (нестроенія) чуждыми нашему времени, мы издали настоящій божественный законъ, которымъ и повелѣваемъ, что согласно древнему обычаю (κατὰ τὸ παλαιόν) можно производить расторженія браковъ по соглашенію (ἐκ συναινέσεως), и впредь не имѣютъ силы наказанія, назначенныя по закону нашего отца въ отношеніи расторгающихъ браки по соглашенію. Ибо если взаимное расположеніе скрѣпляетъ браки, то, естественно, противоположное настроеніе расторгаетъ ихъ по соглашенію тѣхъ, которые открыто объ этомъ говорятъ и готовы къ разводу. Но разумѣется, все остальное, что̀ законами и особенно божественными повелѣніями нашего отца постановлено о бракахъ, дѣтяхъ и причинахъ, по которымъ дозволяется расторгать бракъ, а равно и о неосновательныхъ для этого поводахъ, за исключеніемъ, конечно, общаго соглашенія (κοινὴ γνώμη), какъ повелѣваетъ настоящій нашъ законъ,—все это должно исполняться и назначенныя въ нихъ наказанія должны сохранять свою силу, и вобще все и послѣ настоящаго нашего закона и навсегда должно имѣть свое значеніе [29]).

Такимъ образомъ, ограниченіе, введенное Юстиніаномъ въ право расторгать браки по взаимному соглашенію лишь съ цѣлью проводить внѣ брака цѣломудренную жизнь, было отмѣнено его преемникомъ и сыномъ, императоромъ Юстиномъ, который далъ взаимному соглашенію, какъ основанію для развода, болѣе широкое толкованіе. Взаимная непримиримая

[29]) *Zachariae Lingenthal*, Jus graeco-romanum, pars III, p. 6—7. Lipsiae 1857.

вражда и ненависть семейные раздоры и споры, прекратить которыя были безсильны и дѣти, присутствовавшіе при домашнихъ «войнахъ и битвахъ», злоумышленія на жизнь другъ друга до примѣненія силы яда и другихъ смертельныхъ снадобій включительно,—все это, при отсутствіи другихъ, указанныхъ закономъ и «безопасныхъ» причинъ для развода, служило, по мнѣнію императора Юстина, обычнымъ содержаніемъ того взаимнаго соглашенія, которое имъ признавалось достаточнымъ основаніемъ для расторженія брака. Не стало мира, любви и взаимнаго уваженія, которыя создаютъ бракъ, не должно быть и брака, если этого желаютъ ненавидящіе другъ друга супруги.

Новелла Юстина II о расторженіи брака по взаимному соглашенію вошла въ составъ Номоканона патріарха Фотія, какъ дѣйствующее право [30]). Но къ тексту Номоканона въ этомъ пунктѣ сдѣлано добавленіе, заимствованное изъ CXVII (=CXLI)-й новеллы императора Юстиніана и предусматривающее злоупотребленія въ бракоразводной практикѣ, въ связи съ взаимнымъ соглашеніемъ, какъ основаніемъ для расторженія браковъ. Мужъ,—говорится въ этомъ дополненіи,—безъ причины (ἀλόγως=χωρὶς αἰτίας γνωριζομένης τοῖς νόμοις=*Nov.*) удалившій отъ себя жену, взятую имъ безъ приданаго (τὴν ἄπροικον=δίχα προικῴων, ἄπορον—*Nov.*), даетъ ей четвертую часть своего чистаго содержанія (т. е. за вычетомъ долговъ и издержекъ), если онъ имѣетъ не болѣе троихъ дѣтей отъ брака съ ней или даже отъ другого сожитія брачнаго; если же дѣтей будетъ болѣе троихъ, то жена получаетъ не четвертую часть, но соотвѣтствующую часть одного изъ дѣтей; однако, то, что ей дается, не можетъ превышать сто литръ золота); жена сохраняетъ и опеку надъ своими дѣтьми. Свою долю она получаетъ отъ мужа въ моментъ безпричиннаго изгнанія. Но если жена-безприданница сама безъ основанія уходитъ отъ мужа, то она не подлежитъ указаннымъ опредѣленіямъ [31]).

Такимъ образомъ, въ основу гражданскаго закона о причинахъ расторженія браковъ, помѣщеннаго, послѣ церковныхъ правилъ, въ Номоканонѣ патріарха Фотія, положено законо-

[30]) Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, I, 298.

[31]) Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς, I, 298; *Zachariae*, Imp. Justiniani novellae, II, 214—215; проф. *В. А. Нарбековъ*, указ. соч., II, стр. 527.

дательство императора Юстиніана, главнымъ образомъ, CXVII (=CXLI)-я его новелла, съ дополненіемъ одной новеллы императора Юстина II—о разводѣ по соглашенію. Указанная новелла Юстиніана, содержащая сравнительно строгую классификацію видовъ развода, выработанную на основаніи прежняго римско-византійскаго законодательства о бракѣ и разводѣ, вошла, однако, въ составъ Номоканона Фотія не въ полномъ своемъ составѣ и содержаніи. Представляетъ, прежде всего, интересъ самое начало CXVII-й новеллы въ отдѣлѣ о разводѣ (гл. 8), разъясняющее основаніе для ея изданія. Такъ какъ въ древнихъ и нашихъ законахъ,—говоритъ Юстиніанъ,—мы находимъ много причинъ, по которымъ легко (εὐχερῶς) происходятъ расторженія браковъ, то поэтому мы признали необходимымъ изъять изъ нихъ нѣкоторыя, показавшіяся намъ недостойными въ дѣлѣ расторженія браковъ, и въ настоящемъ законѣ поименовать въ порядкѣ только тѣ изъ нихъ, по которымъ мужъ или жена могутъ благословно (εὐλόγως) посылать разводное письмо [32]). И дальше указываются причины, по которымъ мужъ и жена «безопасно—ἀκινδύνως» могутъ расторгать свои браки, при чемъ число такихъ причинъ значительно сокращено сравнительно съ прежнимъ гражданскимъ законодательствомъ. Такъ, въ конституціи императоровъ Өеодосія II и Валентиніана отъ 449 года, вошедшей въ составъ кодекса Юстиніана, отмѣчено до тридцати основаній для расторженія брака. Въ частности, жена могла безнаказанно развестись съ мужемъ, если было доказано, что онъ прелюбодѣй, или повиненъ въ убійствѣ, составленіи вредныхъ снадобій, нищенствѣ и бродяжничествѣ, государственной измѣнѣ, поддѣлкѣ монеты, разрытіи могилъ, святотатствѣ, разбойничествѣ и укрывательствѣ разбойниковъ, занимается подстереганіемъ и угономъ чужого скота—вьючнаго и рогатаго, а также продажею свободныхъ людей въ рабство, имѣлъ свиданіе съ порочными женщинами на глазахъ своей жены, покушался на ея жизнь посредствомъ яда, кинжала и какимъ-либо другимъ способомъ, подвергалъ ее истязаніямъ бичемъ. Въ свою очередь, мужъ имѣлъ право на разводъ въ тѣхъ случаяхъ, если жена была виновна въ прелюбодѣяніи, составленіи вредныхъ снадобій, убійствѣ, продажѣ свободныхъ людей въ рабство, гробокопательствѣ, святотатствѣ, воровствѣ и сообществѣ съ

---

32) *Zachariae,* I. Just. novellae, II, 216—217.

разбойниками, если она безъ вѣдома мужа и противъ его воли участвовала въ пиршествѣ съ другими мужчинами, если противъ его воли и безъ благословной причины провела ночь внѣ дома и присутствовала на ипподромѣ, въ театрѣ, въ колизеѣ и другихъ общественныхъ мѣстахъ забавы и увеселеній, если злоумышляла на жизнь мужа посредствомъ яда, меча и другого смертоноснаго средства, была сообщницей государственныхъ преступниковъ, виновна въ поддѣлкѣ монеты, поднимала свои дерзкія руки на мужа [33]). И въ XXII (=XLVIII)-й новеллѣ Юстиніана, изданной въ 536 году, указывается на разнообразіе практиковавшихся въ Византіи основаній для расторженія браковъ. Одни изъ послѣднихъ расторгались по соглашенію обѣихъ сторонъ, другіе—по благословному поводу (κατὰ πρόφασιν εὔλογον), третьи—по мотиву bona gratia и четвертые — по благословной причинѣ (μετὰ αἰτίας εὐλόγου). Къ первой категоріи (communi consensu) относится разводъ по мотивамъ аскетическимъ, когда одинъ изъ супруговъ, съ согласія другого, желалъ принять монашество и водвориться въ монастырѣ. Ко второй группѣ (πρόφασις ἀναγκαῖα καὶ οὐκ ἄλογος) относился разводъ по физической неспособности мужа. Затѣмъ, по мотиву bona gratia (καλῇ πίστει καὶ χάριτι) бракъ расторгался тогда, когда одинъ изъ супруговъ былъ взятъ въ плѣнъ, гдѣ и оставался не менѣе пяти лѣтъ, или попадалъ въ рабство (изъ вольноотпущенниковъ) по судебному приговору, и когда солдатъ, отправившись на войну, не подавалъ о себѣ извѣстія десять лѣтъ. Благословными причинами развода въ новеллѣ признаны тѣ, которыя были указаны въ законодательствѣ императора Ѳеодосія Младшаго, при чемъ императоръ Юстиніанъ, со своей стороны, прибавилъ къ нимъ и слѣдующія: 1) если жена, по присущей ей порочности, злонамѣренно устроила выкидышъ, причинивъ этимъ печаль мужу и лишивъ его надежды на потомство; 2) если жена мылась въ банѣ съ посторонними мужчинами по мотивамъ любодѣянія и 3) если она договаривалась съ другими мужчинами относительно новаго сожительства, пока прежній ея бракъ оставался еще въ силѣ [34]). Патріархъ Фотій также засвидѣтельствовалъ въ своемъ Номоканонѣ о многочисленности основаній и поводовъ для развода и о безпрепятственности растор-

---

[33]) *Codex Justinianus,* l. V, t. 17, § 8, p. 212.

[34]) *Zachariae,* I. Justiniani nouvellae, I, 294—302.

женія браковъ по Дигестамъ и Кодексу Юстиніана [35]). Но въ CXVII (=CXLI)-й новеллѣ императора Юстиніана, изданной въ 542 году, установлена болѣе строгая классификація видовъ развода, которою воспользовался и патріархъ Фотій въ своемъ Номоканонѣ.

Какъ въ Номоканонѣ, такъ и въ CXVII-й новеллѣ Юстиніана, различаются разводы I) обоюдные и II) односторонніе.

I. Разводы обоюдные или по взаимному соглашенію—communi consensu, πρὸς τὸ συμφωνούμενον, ἀπὸ συναινέσεως—допускались, въ силу CXVII-й новеллы Юстиніана, лишь по стремленію къ цѣломудрію (ἐπιθυμία σωφροσύνης), когда одинъ изъ супруговъ, по аскетическимъ мотивамъ, желалъ проводить воздержную отъ супружескихъ сношеній жизнь, а другой одобрялъ это желаніе и шелъ ему навстрѣчу своимъ добровольнымъ согласіемъ на разводъ и обѣщаніемъ также жить цѣломудренно (сравн. нов. XXII, ε'). Императоръ Юстинъ II расширилъ содержаніе взаимнаго соглашенія, какъ основанія для развода, разрѣшивъ расторгать браки еще по взаимной непримиримой ненависти и враждѣ супруговъ. Но другія причины развода, какъ тѣ, которыя вызывали наказаніе для его виновника, такъ и тѣ, которыя наказаніемъ не сопровождались, были исключены императоромъ Юстиномъ изъ понятія «соглашенія», какъ основанія для такъ называемаго обоюднаго, или двухсторонняго развода [36]). Въ послѣднемъ, ограниченномъ имп. Юстиномъ, смыслѣ соглашеніе признается основаніемъ для развода и въ Номоканонѣ патріарха Фотія, а равно остается въ силѣ и соглашеніе для цѣломудренной жизни. Итакъ, обоюдный разводъ возможенъ—по Номоканону патріарха Фотія—лишь по мотивамъ цѣломудрія, да по взаимной непримиримой враждѣ и ненависти супруговъ *).

И. Соколовъ.

---

[35]) Ράλλης καὶ Ποτλῆς, I, 299.

[36]) *Zachariae*, Jus gr.-rom., III, 7: κἂν αἰτίας οὐκ εἶχον λέγειν, ἐξ ὧν αδεῶς ὁ νόμος ἐδίδου τοῦτο ποιεῖν αὐτοῖς.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

А.И. Садов

Знаменательные числа

Опубликовано:
Христианское чтение. 1909. № 10. С. 1312-1331.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009



Знаменательныя числа.

Не только въ Россіи, но, какъ оказывается, и на западѣ нѣкоторымъ чувствуется не по себѣ, хотя свое смущеніе они и пытаются скрыть, если имъ придется сидѣть за столомъ, гдѣ число гостей 13; они не прочь, а иногда даже стараются, избѣжать этой перспективы. Судьба 13-го апостола Іуды Искаріотскаго, когда-то вѣроятно послужившая первою причиною такой опасливости, теперь, конечно, не приходитъ на мысль никому, кто и самъ не хочетъ быть 13-мъ, и никого другого не желаетъ ставить въ положеніе 13-го; но нѣкоторая, иногда неясная, тревога и даже боязнь предъ 13-ью, какъ числомъ предвѣщающимъ и даже причиняющимъ зло, слѣдовательно роковымъ въ полномъ смыслѣ этого слова, составляетъ явленіе нерѣдкое. Что же удивительнаго, если древніе въ подобнаго рода истолкованіи чиселъ шли еще дальше, чѣмъ люди новаго времени, создавъ цѣлую систему знаменательныхъ чиселъ? Такой образъ дѣйствій находился въ полномъ соотвѣтствіи съ ихъ общимъ взглядомъ на бытіе міра и жизнь человѣчества. Проникнутые—въ большинствѣ—глубоко религіознымъ настроеніемъ, древніе всюду видѣли дѣйствія и предуказанія Высшей Силы; по свойству же своихъ представленій объ этой Силѣ, они особо склонны были ставить ея обнаруженія въ связь со всѣмъ тѣмъ, что теперь носитъ названіе примѣтъ или что называется вѣщимъ и знаменательнымъ. Особое значеніе чиселъ, въ сущности, относится къ тому же классу явленій, къ которому принадлежатъ и всѣ вообще божественныя (т. е. считавшіяся божественными) предуказанія, подлежавшія уясненію средствами дивинаціи, столь развитой въ древнее время.

На особомъ значеніи нѣкоторыхъ чиселъ у древнихъ останавливались многіе и уже съ давняго времени [1]). Дѣлались и попытки среди изслѣдователей, особенно въ ближайшее къ намъ время, научнымъ путемъ выяснить, какимъ образомъ и почему то или другое число получило смыслъ особенный и даже священный. Авторъ настоящей статьи имѣлъ въ своемъ распоряженіи посвященныя этому предмету солидныя работы Люттиха, [2]), Нейдгардта [3]), Вёльфлина [4]), Узенера [5]), Рошера [6]). Шюрера [7]), Цёкклера [8]), Гена [9]) и нѣкоторыхъ другихъ ученыхъ, попутно касавшихся этого вопроса [10]). Но

---

[1]) Изъ латинской литературы, кромѣ частичныхъ указаній латинскихъ авторовъ, о которыхъ рѣчь будетъ дальше, здѣсь можетъ быть упомянутъ Ausonii Griphus ternarii numeri (Poetæ lat. minores, cur. Wernsdorf, VI, 2, 581—598).

[2]) S. Lüttich, Ueber bedeutungsvolle Zahlen, eine kulturgeschichtliche Betrachtung. (Domgymnasium zu Naumburg a. S. Jahresbericht Ostern 1891). 1891. S. 1—47.

[3]) Th. Neidhardt. Ueber Zahlensymbolik der Griechen und Römer. I Theil. Die Drei—und Neunzahl. Progr. des K. Progymnasiums in Fürth. 1895. Seit. 1—40.

[4]) Ed. Wölfflin, Zur Zahlensymbolik (Mit Probeartikel Septem und Novem), въ Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik, IX Band, 1896, S. 333—354.

Его же, Das Duodecimalsystem mit Probeartikeln Duodecim und Sexaginta, въ Archiv, IX Bd., 1896, S. 527—545.

[5]) H. Usener, Dreiheit, въ Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge, 58 Bd., 1903. S. 1—47, 161—208, 321—362.

[6]) W. H. Roscher, Die Sieben—und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen, nebst einem Anhang Nachträge zu den „Enneadischen und Hebdomadischen Fristen und Wochen" enthaltend, въ Abhandlungen der philol.-histor. Klasse der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. XXIV, № 1, 1904, S. 1—126.

Его же, Hebdomadenlehren der griech. Philosophen und Aerzte. Ein Beitrag zur Geschichte der griech. Philosophie und Medizin, въ № VI des XXIV Bandes der Abhandl. d. philol.-hist. Klasse der Sächs. Ges. d. W., 1906, S. 1—240.

[7]) E. Schürer, Die Siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte, въ Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, hrsg. von E. Preuschen. Sechster Jahrgang, 1905, S. 1—66.

[8]) Zöckler, Siebenzahl, heilige, въ Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche von Herzog-Hauck, 18-er Band, 1906, S. 310—317.

[9]) Joh. Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament (Leipziger Semitische Studien II 5, herausgeg. von A. Fischer und H. Zimmern), 1907, S. 1—132.

[10]) Здѣсь, въ числѣ другихъ, разумѣются: H. Diels, Sibyllinische Blätter, 1890; R. Heim, Incantamenta magica graeca latina (Commentatio

общее число работъ о знаменательныхъ числахъ приведенными изслѣдованіями, конечно, не исчерпывается [1]).

Въ предлагаемомъ изложеніи относящіяся къ культу фактическія данныя берутся по преимуществу изъ римской ре-

---

ex supplemento undevicesimo Annalium philologicorum seorsum expressa), 1892. Подробныя указанія на прочія изданія, бывшія подъ руками автора настоящей статьи, будутъ сдѣланы при ссылкахъ на нихъ.

[1]) Свѣдѣнія объ этихъ работахъ даны отчасти въ нѣкоторыхъ изъ приведенныхъ выше изданій. Для интересующихся предметомъ и ради возможной полноты библіографіи умѣстно указать здѣсь хотя нѣкоторыя изъ этихъ трудовъ.

Fuchs, Abhandlung von den Wochentägen aus den Geschichten der alten Hebräer, Griechen, Römer. 1773.

J. C. H(are), On the names of the days of the week (The Philological Museum, vol. I, 1832, p. 1—73).

Lersch, Der planetarische Götterkreis (Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande, IV, 1844, S. 147; V—VI, S. 299; VIII, 1846, S. 145).

De Witte, Les divinités des sept jours de la semaine (Gazette archeologique, 1877, p. 50. 77; 1879, p. 1—6).

Maass, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen, 1902.

Schrader, Der balylonische Ursprung der siebentägigen Woche (Theol. Studien und Kritiken, 1874, S. 343—353).

Mayer, Ursprung der Sieben Wochentage (Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. 37, 1883).

Jensen, Die Siebentägige Woche in Babylon und Niniveh (Ztschr. für deutsche Wortforschung, I, 1901, S. 150—160).

Ferdinand v. Andrian, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker въ Mitteilungen der Anthropol. Gesellschaft in Wien, Bd. XXXI, 1901, 225—274.

Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums, I, 148.

Nöldeke въ Literarisches Centralblatt, 1902, S. 901.

Schiapparelli, Die Astronomie im Alt. Testam., deutsch von Lüdtke, Giessen, 1904, S. 113 ff.

Daremberg-Saglio, I, 2, s. v. Calendarium; II, 1, 1892, s. v. dies.

Roscher, Lex. d. gr. u. r. M., III, статья «Planeten».

Lotz, статья «Woche» въ Herzogs Real-Enc., 2 Aufl., XVII, 251 ff.

Статья «Sabbath» и «Week» въ Encyclopaedia Biblica, vol. IV, 1903.

Grimm, Wörterbuch, s. v. «Sieben».

Статья «Numbers» F. König въ Hastings и Selbin, Dict. of the Bible, III, 562. 565,—также Barton въ Cheyne и Black Encycl. III, 3436.

Zielinski въ Süddeutschen Blättern, 1905, и въ Archiv f. Rel.-Wiss., VIII, 1905, S. 321 ff.

Roscher, Die Bedeutung der Siebenzahl im Kultus und Mythus der Griechen, въ Philologus, 1901, 260—373.

Roscher, Die Ennead. und Hebdom. Fristen etc. въ Abhandl. d. Sächs. Ges. d. W. XXI, 4 (1903).

Samuel, Seven, the sacred Number, its use in Scriptura and its application to the biblical criticism, Lond. 1887.

лигіи съ одной стороны, и изъ христіанской — съ другой [1]). Римская религія принимается при этомъ за выразительницу и въ нѣкоторой мѣрѣ образчикъ естественныхъ религій. Рѣдко берутся данныя даже изъ греческой религіи, хотя римляне, знакомые съ греческими литературными памятниками, должны были, разумѣется, находиться подъ значительнымъ вліяніемъ изложенныхъ тамъ религіозныхъ представленій. Такое ограниченіе дѣлается по необходимости, ради экономіи мѣста въ журналѣ.

Разсмотрѣніе относящагося къ темѣ фактическаго матеріала естественнѣе начать съ простѣйшихъ, элементарнѣйшихъ чиселъ, переходя отъ нихъ къ болѣе сложнымъ. Умѣстность и пригодность такого пріема, какъ увидимъ, отчасти оправдывается и подтверждается и результатами предположеннаго анализа. Впрочемъ замѣчанія о двухъ первыхъ—въ порядкѣ числовой постепенности—числахъ внесены, по особымъ побужденіямъ, въ одинъ изъ дальнѣйшихъ отдѣловъ статьи.

Остановимся на числахъ наиболѣе знаменательныхъ [2]). Первое изъ нихъ есть число 3.

Piper, Die Himmelsleiter—въ Ev. Jahrb., Bd. VII, 1856, S. 67—75.

Dusch, Symbolik der christl. Religion, 1858, II, 536.

Kopp, Palaeographia critica, III, § 225—275.

Kehr, Quaest. mag., p. 15.

Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen, p. 24.

Kaegi въ Philologische Abhandlungen, H. Schweizer-Sidler dargebracht, p. 50 sq. и Justi въ Berl. ph. W. 1892, 25, 794.

Dieterich, «Abraxas».

Wessely, Die Zahl neunundneunzig, въ Mitteil. aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, I, p. 113 f.

H. Diels въ Archiv f. Gesch. d. Philosophie X (1897) и въ Festschrift f. Gomperz.

И. Шляпкинъ, Возрасты человѣческой жизни (Изъ литературной исторіи человѣческихъ понятій). Рѣчь, произнесенная на актѣ с.-петербургскаго археологическаго института, въ дополненномъ видѣ. Спб. 1909.

L. Ziehen, Heilige Zahlen, въ Bericht über griech. Sacralaltertümer въ Jahresbericht über d. Fortschr. d. kl. Altertumswissenschaft, Bd. CXL (1908, III), s. 71ff.

[1]) Вниманіе автора, по роду его занятій, сосредоточивается преимущественно на воззрѣніяхъ римскаго народа. Изъ христіанскихъ представленій берутся главнымъ образомъ тѣ, которыя были выражены на западѣ, въ предѣлахъ вліянія Рима.

[2]) Предлагаемый очеркъ не претендуетъ на полноту обзора. Цѣль его—дать представленіе о нѣкоторыхъ изъ существенныхъ сторонъ въ трактуемомъ предметѣ и ихъ изученіи въ ближайшее къ намъ время,

I.

Широкое и священное значеніе числа 3 бросалось въ глаза уже древнимъ. По Аристотелю, напримѣръ, «три» есть «все» и «трижды» есть то же, что «во всѣхъ отношеніяхъ». Все, какъ говорили и пиѳагорейцы, ограничивается или опредѣляется тремя; потому что конецъ, средина и начало заключаютъ въ себѣ число всего, а въ немъ содержится число три. Посему это число, взятое отъ природы, какъ ея законъ, примѣняется также и при священныхъ обрядахъ богопочтенія [1]). Не такъ давно германскій ученый Узенеръ, въ одной изъ своихъ статей по исторіи религій, детально показалъ, какъ широко распространена была въ древнее время склонность соединять вмѣстѣ три божества. Было высказано мнѣніе, что изъ множества примѣненій числа 3 ни одно не сдѣлалось исторически столь важнымъ, какъ образованіе 3-хъ-членныхъ группъ божественныхъ понятій, божескихъ тріединствъ. «Мнѣ», писалъ названный изслѣдователь въ 1903 г., «хотѣлось бы попробовать дать болѣе ясное представленіе о широкомъ распространеніи и важности этой формы воззрѣнія. Здѣсь не имѣется въ виду сказать что-либо новое. Фил. Бутманъ съ совершенной ясностью судилъ объ этомъ явленіи, и Эд. Гергардъ называлъ божественную тріаду средоточіемъ почти всѣхъ религій (Buttmann въ Mythologus I, 29, Gerhard въ Griechische Mythologie I, 141). Но мнѣ, продолжалъ Узенеръ, представляется своевременнымъ — путемъ собранія разсѣянныхъ слѣдовъ дать доказательство того, что божественная тріада была такою формою воззрѣнія древности, которая твердо укоренилась и потому обладаетъ могуществомъ движущихъ силъ природы» [2]). Собранный этимъ замѣчательнымъ ученымъ, а также и Нейдгардтомъ, матеріалъ заслуживаетъ полнаго вниманія. Онъ положенъ въ основаніе и нижеслѣдующаго отдѣла статьи.

вмѣстѣ съ попыткою посильно освѣтить кажущіяся неясными стороны въ вопросѣ.

[1]) Aristoteles Περὶ οὐρανοῦ, I, 1. Срав. нѣмецкую передачу подлиннаго текста Прантлемъ (Prantl) въ его изданіи 1857 года, и латинскую—въ парижскомъ изданіи 1850 года (у Didot), vol. II.

[2]) Usener, статья Dreiheit въ указ. журналѣ, S. 3—4.

Минуя, согласно принятому порядку, греческія божественныя тріады [1]), а равно тріады у кельтовъ, германцевъ, индовъ, иранцевъ, семитовъ, особенно у египтянъ, также у скиѳовъ и монголовъ [2]), и лишь мимоходомъ отмѣтивъ божественную группу у родственныхъ съ римлянами умбровъ, именно группу Cerfus Martius, Praestola Cerfia, Tursa Cerfia, обратимся къ божествамъ римскимъ. Тріады божествъ были, по Узенеру, такими же туземными въ Римѣ, какъ и въ другихъ мѣстахъ [3]). Это доказывается примѣрами такъ называемыхъ nymphae Querquetulanae, которыя были чисто италійскими духами деревьевъ, Tres Fortunae и Tria Fata, представлявшихъ существенную принадлежность чисто народной, а не отвнѣ занесенной вѣры [4]). Дальше: отъ трехъ flamines maiores, именно Dialis, Martialis, Quirinalis, можно заключать къ существовавшему когда-то почитанію до-капитолійской тріады: Iuppiter, Mars, Quirinus. Нѣсколько позже выдвинулась группа божественныхъ охранителей Рима, почитавшаяся въ Капитоліи, потомъ перешедшая изъ Рима и во всѣ римскія колоніи, а въ императорское время принятая и греческими городами вмѣстѣ съ культомъ dea Roma и императора. Кромѣ капитолійской тріады—Юпитера, Юноны и Минервы, существовали, по Узенеру, и другія тріады: на Авентинѣ, по календарю Арвальскихъ братьевъ, 1 сентября приносилась жертва Iovi Libero Iunoni Reginae [5]); въ Пренестѣ въ священномъ мѣстѣ, значитъ—для чествованія, была изображена Фортуна съ Юпитеромъ и Юноной [6]). Устроенный по обѣту (258 г. Рима, 496 г. до Р. Хр.) диктатора А. Постумія храмъ .былъ посвященъ

---

[1]) О нихъ см. тамъ же, S. 4 ff.

[2]) Тамъ же, стр. 31—34.

[3]) Jordan въ своихъ аргументированныхъ замѣчаніяхъ къ Preller Röm. M. I[3], 65 совершенно отрицаетъ исконность или первоначальность римскихъ тріадъ. Wissowa, въ Religion und Kultus der Römer, 1902. S. 36, готовъ склониться къ этому же мнѣнію. Aust, 48.

[4]) Usener, l. c., S. 12 f., 30.

[5]) Въ цитованныхъ словахъ, вопреки мнѣнію Узенера, нельзя, кажется, видѣть указанія на тріаду. Сравн. интерпункцію приведенныхъ словъ: „Jovi Libero, Junoni reginæ in Aventino“ въ изданіи: Acta fratrum Arvalium quæ supersunt, restit. et ill. G. Henzen, 1874, pag. CCXXXVI, и Röm. Staatsverwaltung von Marquardt, III B., 2 Aufl., besorgt von Wissowa, 1885, S. 582.

[6]) Cic. De divinatione II, 41, 85.

тремъ божествамъ: Церерѣ, Либеру и Либерѣ [1]). О томъ, какъ охотно соединяли римляне въ одну группу 3 божества, выразительно свидѣтельствуетъ слѣдующій фактъ изъ жизни Овидія. Льстя Августу, онъ благодаритъ Котту, что тотъ переслалъ ему два «божественныхъ» (deos) изображенія—Августа и Тиберія, и прибавляетъ, что онъ, Овидій, присоединилъ къ нимъ еще Ливію, «чтобы въ подаркѣ было подобающее число. Въ одинъ домъ вошли трое всевышнихъ» [2]).

Тріады часто встрѣчаются въ молитвенныхъ и подобныхъ молитвеннымъ обращеніяхъ къ божествамъ. Овидій обращается къ Фебу, Бакху и Музамъ, какъ покровителямъ поэтовъ, представляя эти божественныя существа именно какъ тріаду и, очевидно, мысля Музы какъ нѣчто единое [3]). Примѣры другихъ божественныхъ тріадъ: Юпитеръ, Марсъ, Веста [4]); нимфы, боги горы и Ѳемида [5]); Intercidona, Pilumnus, Deverra [6]). Во время битвъ римскіе воины обыкновенно обращались съ молитвами о побѣдѣ къ Марсу, Юпитеру и Квирину. Тройное число божествъ является и при разныхъ другихъ священныхъ дѣйствіяхъ. При объявленіи войны римскій pater patratus возглашалъ: audi, Iuppiter, et tu, Iuno, Quirine, Diique omnes coelestes, vosque, terrestres, vosque inferni audite, и такимъ образомъ призывалъ въ свидѣтели двѣ тріады божествъ и божественныхъ группъ [7]). Въ формулахъ клятвъ также наблюдалось число 3 [8]). Съ указаннымъ явленіемъ сближается обы-

---

[1]) Tac. Annal. II, 49 съ комментаріями von Nipperdey и Dräger; Röm. Mythologie von Preller-Jordan, II, 37—38; срав. Neidhardt, 8, и Ѳ. Зѣлинскій, Изъ жизни идей, III, 43.

[2]) Utque tuum munus numerum, quem debet, haberet, Est ibi Cæsaribus Livia iuncta suis. Intrata est superis quod domus una tribus. Ovid. Ep. ex Ponto II, 8, 3—4. 56. Срав. Virg. Bucol. 8. 75: numero deus impare gaudet и комментарій Servii къ этому мѣсту. Aust, Die Religion der Römer (1899), 41.

[3]) Ov. Ars am. III, 347. Срав. Tibull. III, 4, 44: casto nam rite poetæ Phoebusque et Bacchus Pieridesque favent.

[4]) Ov. Fast. IV, 827—828.

[5]) Ov. Met. I, 320—321.

[6]) Varro y Augustin. De civ. D. VI, 9. О трехъ парахъ божествъ при лектистерніяхъ см., напр., Aust. 51.

[7]) Liv. I, 32; conf. I, 24, а также фразу въ I, 32: audi, Juppiter; audite, fines; audiat fas. Впрочемъ, о чтеніи перваго изъ приведенныхъ мѣстъ сравн. Weissenborn-Müller комментированное изданіе (1885) и Anhang, S. 266.

[8]) Срав. Ovid. Tr. II, 53: per mare, per terras, per tertia numina iuro. Выраженіе tertia numina въ данномъ контекстѣ означаетъ, конечно, небо;

чай употреблять число 3 въ тѣхъ случаяхъ, когда обращались къ кому-либо съ просьбою исполнить какое-нибудь желаніе и заклинали это лицо тѣмъ, что было для него всего дороже и выше. Такъ Горацій проситъ Канидію именемъ Прозерпины, Діаны и колдовскихъ книгъ—пощадить его [1]).

Идея тріады нашла свое выраженіе и въ образныхъ представленіяхъ. Такія представленія существовали не въ одномъ лишь воображеніи народа и поэтовъ, но были, такъ сказать, воплощены въ реальныхъ созданіяхъ художниковъ. Этотъ фактъ служитъ нагляднымъ доказательствомъ дѣйствительной жизненности представленія. И такое явленіе наблюдается у разныхъ народовъ. [2]) Самый извѣстный примѣръ трехвиднаго образованія у народовъ античныхъ есть Геката [3]). Изображеніе Гекаты дѣлалось такъ, что въ немъ идея тріадности соединялась съ идеею единства: Геката представлялась въ видѣ трехъ, соединенныхъ вмѣстѣ, фигуръ, или въ видѣ одного трехголоваго герма, или такъ, какъ представлена она на одной терракоттѣ изъ Смирны, гдѣ на трехстороннемъ постаментѣ поставлена на широкой шеѣ одна голова Гекаты съ тремя одинаковыми лицами (Геката τριπρόσωπος) [4]). Рядомъ съ трехфор-

---

однако употребленіе здѣсь именно этого выраженія не лишено характерности. Сравн. коммент. Лерса (Loers). Для уясненія типа клятвъ срав. также Tib. III, 6, 47—48 и подобн. мѣста, напр. Virg. Aen. XII, 197 ss.

[1]) Hor. Epod. 17, 2; срав. Epist. I, 7, 94, и Epod. 5, 5 ss; Ovid. Met. I, 763; VI, 498—499; Tibull. I, 5, 7.

[2]) Узенеръ, стр. 162, напоминаетъ фигуру индійскаго Тримурти, съ тремя головами на одномъ туловищѣ, и приводитъ другіе подобные примѣры, также примѣры головъ божествъ съ 3 лицами и т. д. изъ Галліи и Бельгіи.

[3]) О ней см., кромѣ сообщеній Узенера, также Зиттля (въ изд. Ив. Мюллера), Виссовы, Преллера, указанія у Roscher, Daremberg и Baumeister, давшихъ и снимки съ памятниковъ.

[4]) Три отдѣльныхъ фигуры Гекаты считались художественнымъ развитіемъ трехголоваго герма. Принять такое объясненіе значило бы, по Узенеру, S. 165—166, перевернуть въ обратную сторону тотъ путь, по которому должно идти миѳологическое представленіе. Хронологія памятниковъ не можетъ имѣть здѣсь рѣшающаго значенія; соображенія цѣлесообразности, побуждавшія ставить на дорогахъ предпочтительно гермы, не приложимы къ изображенію, назначенному для культа и связанному съ первоначальнымъ представленіемъ о божествѣ. Относительно объясненій трехформенной Гекаты см. Usener, 347. Сравн. статью С. Цыбульскаго „О гермахъ“ въ ж. „Гермесъ“, 1908, №№ XI—XIV.

менной Гекатой ставилъ Виргилій tria virginis ora Dianae, «три лика дѣвственной Діаны» [1]).

Число 3 имѣло можетъ быть нѣкоторое особое значеніе въ культѣ родовомъ. Въ Римѣ, до IV столѣтія города, продолжало держаться въ gens Lucretia прозваніе Tricipitinus. Въ періодъ 120 лѣтъ носятъ его шесть членовъ Лукреціева рода, достигшихъ высшей въ государствѣ должности. Отсюда дѣлается заключеніе, что родовой культъ Лукреціевъ бросался въ глаза принятымъ въ немъ трехглавымъ божествомъ; отсюда вышло и указанное cognomen вѣтви этого рода, которой былъ довѣренъ культъ божества. Трехголовый богъ Лукреціевъ долженъ быть такъ же признанъ за фактъ, какъ представляетъ фактъ cognomen Tricipitinus. Съ той же—по Узенеру—несомнѣнностью можемъ мы сдѣлать дальнѣйшее заключеніе, что за трехглавымъ богомъ стоялъ первоначально богъ трехтѣлый [2]). Возможность здѣсь не исключена, но говорить о несомнѣнности трудно.

Существовали тріады и въ домашнемъ культѣ, въ частной жизни. На стѣнѣ одного дома въ Помпеяхъ имѣется надпись, въ первой половинѣ которой читаемъ: Invicte Castresit, habeas propiteos deos tuos tres, ite(m) et qui leges. Calos Edone. Valeat qui legerit... Въ концѣ стоитъ обращеніе: calos Castresitni [3]). На основаніи этого Castresitni возстановивъ такое же чтеніе на мѣстѣ не полнаго Castresit въ первой строкѣ, хотя и замѣтивъ при этомъ, что для этого дальнѣйшаго образованія отъ castrensis онъ не знаетъ никакой аналогіи, Узенеръ дѣлаетъ слѣдующія поясненія къ тексту надписи. Упоминаемый здѣсь человѣкъ называется invictus въ качествѣ умѣющаго «хорошо» или «основательно» выпить, котораго «побѣдить», т. е. превзойти въ выпивкѣ или «перепить», никто не можетъ. Edone (сравн. ἡδονή, и Onomasticon Де-Вита), къ которой также обращается восклицаніе καλῶς, признается Узенеромъ, какъ и Бюхелеромъ, за кельнершу. По вопросу о тріадахъ изъ надписи дѣлается такого рода выводъ: состави-

---

[1]) Virg. Aen. IV, 511 (срав. комм. Форбигера). По аналогіи, трехвидность Гекаты была перенесена и на другихъ родственныхъ богинь. Usener, 116.

[2]) Usener, S. 176.

[3]) Corp. Inscr. Lat. IV, 1679; Wilmanns Exempla Inscr. lat. 1975 (II, pag. 63). Въ Corpus, въ примѣчаніяхъ, издатель между прочимъ говоритъ: Dii illi tres nescio an sint Iuppiter, Neptunus, Pluto. По Вильмансу, de Iove Plutone Neptuno certe non cogitandum.

тель приведенныхъ строкъ могъ предполагать, что и тотъ, къ кому обращаются эти слова, и всякій другой, прочитавшій ихъ, чтитъ свою частную тріаду боговъ [1]).

Тріадность осталась, повидимому, довольно обычною формою представленія о божествѣ до самаго конца язычества. Мнѣ, писалъ Узенеръ, представляется исторически важнымъ то явленіе, что вплоть до III столѣтія по Р. Хр. наблюдаются новообразованія этого рода. Примѣръ: на эллинистически-римскихъ памятникахъ часто Озирисъ или Сараписъ и Изида съ Анубисомъ соединены въ тріаду. Еще въ V столѣтіи неоплатоникъ Проклъ соединялъ божественныя понятія въ тріады [2]).

При такихъ обстоятельствахъ, естественно, что число 3, которое—замѣтить нужно—особо выдвигалъ и освѣдомленный въ религіозной старинѣ Виргилій [3]), находитъ мѣсто и получаетъ особое значеніе при многихъ религіозныхъ дѣйствіяхъ. Оно наблюдается при очищеніяхъ, которыми хотѣли освободиться отъ виновности или оскверненія или отвратить гнѣвъ боговъ. Извѣстно, напримѣръ, что, по окончаніи ценза, вокругъ гражданъ, для ихъ очищенія, трижды обводились жертвенныя животныя, именно такъ называемыя suovetaurilia [4]). Въ праздникъ Амбарвалій, который служилъ для освященія полей, около поля также трижды обводились жертвенныя животныя [5]). Проперцій въ одномъ своемъ шутливомъ стихотвореніи представляетъ себя очищаемымъ посредствомъ троекратнаго прикосновенія горящей сѣры къ его головѣ [6]). Послѣ погребенія Мизена присутствовавшіе были очищены троекратнымъ окропленіемъ водой [7]). Если требовалась чрезвычайная

---

[1]) Usener. S. 35.

[2]) Usener, S. 28—29. Отмѣченное нѣмецкимъ изслѣдователемъ явленіе представляется исторически важнымъ и пишущему эти строки, но, конечно, не въ томъ смыслѣ, который могъ соединять съ нимъ Узенеръ.

[3]) Говоря въ Bucol. 8, 75 numero deus impare gaudet, Виргилій имѣлъ въ виду прежде всего число 3, какъ видно изъ контекста. Относительно приведеннаго выраженія поэта интересны указанія въ комментаріи Форбигера.

[4]) Pauly-Wissowa, s. v. Ambilustrum; Нетушилъ, Очеркъ римскихъ госуд. древностей, I, 183.

[5]) Virg. Georg. I, 345. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, III B., 2 Aufl., besorgt von Wissowa, S. 200 ff. Dissen къ Tibulli II, 1.

[6]) Prop. V (IV), 8, 86, и Rothstein къ процитованному мѣсту, а также къ II, 13, 25.

[7]) Virg. Aen. VI, 229.

люстрація, то въ процессіи по городу, съ торжественными пѣснопѣніями, участвовали 3×9 дѣвицъ [1]). Особенно ясный примѣръ знаменательности числа 3 въ случаяхъ, близкихъ къ разсматриваемой группѣ явленій, даетъ Ливій, когда говоритъ, что послѣ пораженія при Тразименскомъ озерѣ были обѣщаны ludi magni aeris trecentis triginta tribus milibus trecentis triginta tribus triente и сверхъ того Юпитеру 300 быковъ [2]).

Значеніе, которое придавалось числу 3, отчетливо обнаруживается въ его частомъ употребленіи при чарахъ и колдовствѣ. Покровительницей колдуній была dea tergemina Геката, живущая на перекресткахъ трехъ дорогъ. Цирцея трижды произноситъ свои заклинанія при метаморфозѣ Пика, и трижды же касается его своей волшебной палочкой [3]). Тибуллъ говоритъ о магической формулѣ, которая бываетъ дѣйствительна только въ томъ случаѣ, если ее произносятъ три раза и при этомъ три же раза плюютъ на землю [4]). Держалось мнѣніе объ особенной силѣ, которую производили на злыхъ духовъ три протянутыхъ пальца, и о полезномъ вліяніи тріады на теченіе болѣзней [5]).

Число 3 имѣло, разумѣется, свое значеніе и при жертвоприношеніяхъ, когда въ особо торжественныхъ формахъ обнаруживалась религіозная жизнь древняго человѣка. При suovetaurilia, какъ видно изъ самого этого слова, въ жертву приносились три различныхъ животныхъ. При жертвоприношеніи Термину въ праздникъ Терминалій трижды бросаются въ огонь

---

[1]) Напримѣръ Liv. XXXI, 12, 9. Если, кромѣ ter novenæ, употребляется и выраженіе septem et viginti, то это объясняется тѣмъ, что придавалось значеніе особо знаменательное не одному числу 3.

[2]) Liv. XXII, 10, 7.

[3]) Ov. Met. XIV. 387; срав. число 3 въ дѣйствіяхъ Медеи по Metam. VII, 188 ss., въ дѣйствіяхъ колдуньи по Virg. Bucol. 8, 73—74, и въ дѣйствіяхъ старухи по Ov. Fast. II, 573.

[4]) Tibull. I, 2, 53—54. Дальнѣйшія указанія на магическую силу и вообще особое значеніе числа 3 имѣются въ Horat. Epist. I, 1, 37; Carm. III, 22, 3; Sat. II, 1, 7 (см. комментарій Л. Миллера); Ovid. Met. VII, 153; X, 649; XIV, 58; Fast. IV, 551; VI, 155; VI, 753; Amor. III, 5, 23; Ibis 226; Prop. V, 6, 74 (если не читать съ Ротштейномъ perque); Tib. I. 3, 11—12. Плиній въ Nat. Hist. XXVIII, 2, 4 пишетъ: Caesarem dictatorem, post unum ancipitem vehiculi casum, ferunt semper, ut primum consedisset, id quod plerosque nunc facere scimus, carmine ter repetito securitatem itinerum aucupari solitum. О суевѣріи срав. Зѣлинскій, Изъ жизни идей, I, 195.

[5]) Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, 324.

полевые плоды [1]). Жертва Церерѣ состоитъ изъ трехъ предметовъ: вина, меда и молока [2]).

Сами боги, давая людямъ понять свою волю или свои предуказанія, также пользуются числомъ 3. Было сочтено знакомъ благоволенія и помощи Августу отъ Аполлона, когда въ битвѣ при Акціумѣ на мачтѣ Августова корабля засверкалъ огонь въ видѣ трехъ зигзаговъ [3]). Благопріятнымъ знакомъ считалось также, если при ясномъ небѣ трижды прогремитъ громъ [4]). Иногда число 3 имѣло другое значеніе, указывая на божественное недовольство или предупрежденіе о несчастіи [5]).

Присутствіе числа 3 наблюдается въ системѣ хѳоническихъ божествъ и связанномъ съ нею культѣ мертвыхъ, съ посмертными обрядами. Погребается мертвецъ въ третій день [6]); въ подземномъ царствѣ встрѣчаетъ покойникъ 3-хъ судей мертвыхъ. Самъ Тартаръ, по обычному представленію, окруженъ тройной стѣной [7]).

Коль скоро древній человѣкъ привыкъ ставить число 3 въ связь съ божествами, ему отсюда было уже не далеко до примѣненія этого числа и въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло шло о баснословныхъ существахъ низшаго порядка. Такимъ существамъ придаются 3 вида [8]), 3 пасти [9]) и т. п. Геріону усвоялись 3 тѣла [10]); драконъ, оберегавшій Кастальскій источникъ, представлялся имѣющимъ 3 языка и 3 ряда зубовъ [11]); дра-

---

1) Ovid. Fast. II, 651.

2) Virg. Georg. I, 344 и коммент. Форбигера. Относительно числа 3 при жертвахъ см. еще Ovid. Met. XI, 247—248, Tibull. IV, 6, 14; Prop. V, 6, 6.

3) Prop. V, 6, 30. Срав. подобн. отчасти случай въ Ov. Met. X, 279.

4) Ovid. Fast. III, 369; Virg. Aen. VII, 141—142.

5) Virg. Aen. II, 174; Ov. Met. X, 452; Trist. I, 3, 55 и комм. въ изд. Roberts (Lond. 1902).

6) Commentator Cruquianus къ Hor. Epod. 17. 47, по Marquardt, Privatleben der Römer, I (1879), 338, Anmerk.

7) Virg. Aen. VI, 549 (Срав. въ „Христ. Чт.“, 1887, статью: „Міръ усопшихъ по изображенію П. Виргилія Марона“); Ov. Fast. III, 801.

8) Ov. Met. XI, 639.

9) Prop. V, 9, 10.

10) Ov. Tr. IV, 7, 16; срав. Hor. Carm. II, 14, 7, гдѣ поэтъ называетъ Геріона ter amplum. Ему же придаются названія tergeminus, tricorpor, trimembris, triplex. См. Virg. Aen. VI, 289; VIII, 202; Lucr. V, 28; Serv. къ Aen. VII, 662.

11) Ov. Met. III, 34; срав. Stat. Theb. V, 509. Дальнѣйшее измѣненіе: языкъ змѣи раздѣляется на три части, по Virg. Georg. III, 439, и Plin. N. H. XI, 37, 65, 171.

конъ, охранявшій золотое руно, имѣлъ 3 языка [1]). Церберъ, стражъ подземнаго міра, являющійся иногда съ 50 и со 100 головами, обычно является съ 3 головами [2]), чѣмъ (какъ и высшими цифрами) выражается чрезвычайная сила и бдительность этого стража. У Овидія сохранился, повидимому, и слѣдъ иного, болѣе древняго представленія о немъ, существовавшаго въ Греціи, гдѣ Цербера мыслили съ 3 туловищами и 3 головами, какъ τὸν τρισώματον κύνα. Овидій, кажется, представляетъ Цербера подобнымъ же образомъ, когда называетъ его tergeminum canem [3]). Мысль, что Церберъ состоитъ изъ трехъ тѣлъ, видимо еще не исчезла, когда искусство привыкло уже изображать его въ видѣ одной собаки съ тремя головами. И нѣкоторыя другія демоническія существа представлялись трехглавыми или трехсоставными [4]).

Тоже число 3 встрѣчается иногда при упоминаніи мѣстъ, въ которыхъ божество особенно чтилось, какъ и аттрибутовъ, придававшихся божеству. Главными мѣстами культа Венеры называетъ Горацій три мѣста: Книдъ, Пафъ и Циклады [5]).

Однимъ изъ аттрибутовъ или символовъ Аполлона былъ треножникъ, на которомъ возсѣдаетъ Пиѳія, вдохновлявшаяся божествомъ [6]); аттрибутъ Юпитера—его молнія мыслится состоящею изъ трехъ огненныхъ линій [7]); брату Юпитера Нептуну принадлежитъ сходное съ Юпитеровымъ—по одному изъ признаковъ—оружіе, именно трезубецъ, tridens [8]). Соотвѣтственно этому, и Геркулесу съ Тезеемъ придавалась палица съ тремя

---

[1]) Ov. Met. VII, 150.

[2]) Напр. Hor. Carm. III, 11. 20; срав. комм. Л. Миллера (1900 г.) къ Carm. II, 19, 31.

[3]) Ov. Trist. IV, 7, 16; срав. сочетаніе съ tergeminum virum, который былъ tribus corporibus a fabula instructus. Cf. Loers.

[4]) Срав. о Сциллѣ у Auson. въ griphus ternarii numeri, 83. Scylla triplex, commissa tribus: cane virgine pisce (Wernsdorf, VI, 2, pag. 597), и объ этрусскомъ изображеніи Тритона у Usener, 173.

[5]) Hor. Carm. III, 28, 13—14.

[6]) Сравн. о треножникѣ у квиндецемвировъ—Serv. къ Aen. III, 332, и Wissowa, 430.

[7]) Выраженія о молніи Юпитера: fulmen trisulcum: trifida flamma; ignis tergeminus. Мѣста у авторовъ: Varro Sat. Men. fr. 54 Buech. (Помяловскій, М. Теренцій Варронъ и Мен. сатура, стр. 205); Ov. Met. II. 325. 848; Virg. Aen. VIII, 429—430; Stat. Silv. I, 1, 91—92; Fest. 352 M., 530 Th. de P.

[8]) Virg., Aen. II, 610 и друг.

узлами или колѣнами [1]). Къ тому же кругу представленій относитъ Узенеръ и усвоеніе греками и славянами горамъ боговъ трехъ вершинъ [2]).

Государственная жизнь римлянъ, какъ и грековъ, находилась въ тѣсной связи и взаимоотношеніи съ религіей. Неудивительно поэтому, что число, считавшееся священнымъ въ религіи, примѣняется нерѣдко и въ государственной жизни древнихъ. По представленію Виргилія, число 3 является числомъ мистическимъ и знаменательнымъ уже для доисторическаго періода, который предшествовалъ основанію римскаго государства [3]). При начальной организаціи Рима число 3, въ разныхъ его видахъ, является основнымъ числомъ. Народъ римскій распадался на три части или «колѣна», называвшіяся трибами [4]). Въ соотвѣтствіе этому 300 всадниковъ и 3000 пѣхотинцевъ составили ядро римскаго войска [5]); нормальное число колонистовъ при основаніи колоній было 300 [6]), нормальное и обычное (хотя не всегда) число сенаторовъ также 300 [7]), первоначальное число авгуровъ 3 и во главѣ ихъ царь [8]). Было нѣсколько группъ состоявшихъ на государственной службѣ лицъ, въ названіе должности которыхъ прямо входило число 3. Это—tresviri или triumviri agris dandis adsignandis, также—coloniis deducendis, triumviri или tresviri capitales, tr. mensarii, tr. monetales, tr. aedibus reficiendis и друг. [9]). И римскіе послы нерѣдко являлись въ числѣ трехъ [10]). Положеніе: tres faciunt collegium, какъ справедливо замѣчено, имѣло у римлянъ большое примѣненіе. Вліяніе этого

---

1) Clava trinodis по Ov. Fast. I, 575; Heroid. IV, 115 о Тезеѣ; см. Rich-Müller, s. v.

2) Usener, S. 189. О числѣ 3 въ римской религіи попутно говоритъ Aust, 93, 124, 149, 180, 183 и др.

3) Срав. Virg. Aen. III, 391; VIII, 47; I, 265—о значеніи чиселъ 3, 30, 300, 333 въ до-римское время.

4) О словѣ tribus, одного корня съ tres, и о сродныхъ словахъ: tribuo, tribunus и друг. см. Walde, Lat. Etym. Wörterbuch, s. v. tribus, словарь Bréal-Bailly и друг.

5) Нетушилъ, Очеркъ римск. госуд. древностей, I, 20.

6) Нетушилъ, II, 435. Это и естественно: колоніи, по Gell., XVI, 13, суть quasi effigies parvae simulacraque quaedam (populi Romani).

7) Виллемсъ. 215.

8) Cic. de rep. II, 9, 16; Liv. X, 6, 6; Lange. Röm. Altertümer, I^3, 335.

9) См. списокъ ихъ хотя бы у Виллемса, Рим. госуд. право.

10) Срав. Нетушилъ, II, 318—319.

священнаго числа на общественную жизнь было замѣтно и при разныхъ торжествахъ. Припоминаются XXVII (=3×9) pueri et puellae totidem, которые пѣли священный гимнъ въ столѣтнее празднество при Августѣ [1]). При pompa circensis, въ періодъ ludi Romani, къ участникамъ въ состязаніи присоединялись многочисленные танцоры въ трехъ группахъ, сначала—изъ мужчинъ, потомъ изъ юношей, наконецъ изъ мальчиковъ [2]).

Разсматриваемое число выдвигается также при срокахъ, въ томъ числѣ и имѣвшихъ государственную важность. Знаменательнымъ представляется число въ терминахъ, назначавшихся при торжественномъ объявленіи «справедливой и благочестивой войны» (iustum piumque duellum). Уже Туллъ Гостилій объявилъ албанцамъ войну на 30-й день [3]). Послѣ упорядоченія существовавшей практики, произведеннаго Анкомъ Марціемъ, какъ объ этомъ говоритъ Ливій въ I, 32, 5, pater patratus предоставлялъ иностранному государству 30 дней на размышленіе, и, если удовлетворенія не получалось, на 33-й день объявлялъ войну [4]). Законные 30 дней (iusti triginta dies) наблюдались также при manus iniectio по отношенію къ должнику [5]). Терминъ triduum обычный у классиковъ [6]). Употреблялся онъ и въ сакральныхъ дѣлахъ. Такъ, мы читаемъ, напримѣръ, что въ видѣ особаго отличія устроялись ludi funebres per triduum [7]). Три дня продолжались ludi saeculares, при которыхъ число 3 главенствовало въ теченіи всего торжества. И при supplicationes, рядомъ съ однодневнымъ срокомъ, былъ въ употребленіи, и даже преимущественномъ, срокъ трехдневный [8]). Значеніе числа 3 въ такихъ случаяхъ

[1]) Hor. Carm. Saec. и предисловія къ нему комментаторовъ.

[2]) Dion. Hal. Arch. R. VII, 72, 5. До чего доходила у римлянъ эта склонность къ числу 3, показываетъ тотъ фактъ, что въ 537 (217) году назначаемая для ludi Romani сумма въ 200.000 сестерцій была повышена до 333.333[1]/з. Liv. XXII, 10, 7 (срав. Corpus Inscr. Lat. III, 6.065). Diels, Sib. Bl., 40 называетъ это Zahlenspielerei.

[3]) Liv. I, 22, 5.

[4]) Liv. I, 32. Нетушилъ, III, 764.

[5]) Gell. XX, 1, 42—43; Lange, R. A. I³, 201.

[6]) Напр. Liv. III, 10, 1; IX, 30, 10; XXX, 16, въ концѣ; XXXI, 18, въ концѣ; XXXIV, 52 въ нач.; XXXVIII, 14, 12; XLII, 25, 12.

[7]) Liv. XXIII, 30, 15; XXXIX, 46, 2, и Weissenborn къ цитов. мѣстамъ.

[8]) По крайней мѣрѣ Нейдгардтъ, S. 19, въ сравненныхъ имъ книгахъ Ливія, насчиталъ 20 suppl. per triduum и 18 in unum diem, и только 6 in biduum, 4 in quatriduum, 3 in quinque dies.

не всегда одно и то же. Тамъ, гдѣ (какъ при ludi saeculares) имѣла значеніе религія, число 3 является числомъ священнымъ; въ другихъ случаяхъ частое употребленіе выраженія triduum проще всего объяснить тѣмъ, что число 3, какъ это раскрыто будетъ въ другомъ мѣстѣ, употребляется нерѣдко въ качествѣ круглаго числа.

Число 3 вообще признавалось обѣщающимъ счастье. Отсюда объясняется передаваемый Гораціемъ случай съ Меценатомъ, когда онъ, послѣ тяжкой болѣзни, въ первый разъ явился въ театрѣ и здѣсь былъ встрѣченъ троекратными апплодисментами [1]). У римлянъ, какъ и у грековъ, было въ обычаѣ, обращаясь къ манамъ покойника, говорить vale трижды [2]), съ указаннымъ выше значеніемъ, и совершать другія подобныя дѣйствія [3]).

То же число является числомъ законченнымъ. Согласно закону, римлянинъ, желавшій, чтобы его сынъ перешелъ подъ patria potestas другого лица, долженъ былъ лишь трижды, для вида, продать его [4]). Человѣкъ, имѣвшій трехъ дѣтей, получалъ значительныя преимущества; ius trium liberorum въ позднѣйшее время давалось, въ видѣ особой привиллегіи, и тѣмъ лицамъ, которыя дѣтей не имѣли или у которыхъ iustus numerus отсутствовалъ [5]), и т. д.

Въ связи съ этимъ находилось и другое значеніе числа 3. Это число есть первое число въ послѣдовательномъ ряду чиселъ, которое (если разсматривать его со стороны входящихъ въ него элементовъ, т. е. единицъ) имѣетъ начало, средину и конецъ; изображеніе въ видѣ треугольника придаетъ ему значеніе совершенства въ своемъ родѣ. Отсюда объясняется нерѣдкое обращеніе въ древности къ числу 3 для того, чтобы представить что-либо абсолютнымъ и совершеннымъ. Такой смыслъ имѣютъ выраженія въ родѣ ter felix [6]). Слово ter упо-

---

[1]) Hor. Carm. II, 17. 25—26, и Sittl, Die Gebärden d. Gr. u. R., 58; срав. Prop. IV, 9, 4, также наше тройное „ура" или нѣмецкое „hoch".

[2]) Ov. Fast. III, 563. Благочестивый Эней соблюдаетъ этотъ обычай даже при кенотафіи. (Virg. Aen. VI, 506).

[3]) Срав., напр., Hor. Carm. I, 28, 36; Virg. Aen. XI, 188—189.

[4]) По закону XII таблицъ, si pater filium ter venum duit, filius a patre liber esto. Никольскій, Система и текстъ XII таблицъ, стр. 294.

[5]) Срав. напр. Plin. Ep. II, 13; X, 2; X, 95. О самомъ ius см. Виллемсъ, passim.

[6]) Ov. Met. VIII, 51. Подобныя выраженія: terque quaterque beatus (въ Virg. Aen. I, 94), felices ter et amplius (Hor. Carm. I, 13, 17), quater beatus

требляли римскіе поэты нерѣдко, чтобы наглядно и выразительно представить усиленную (въ большинствѣ случаевъ впрочемъ напрасную) попытку или стараніе. Такъ Гиганты трижды пробовали нагромоздить гору Оссу на гору Пелій, и трижды же молнія Юпитера обращала ихъ хлопоты въ ничто [1]). Довольно часто употребляется выраженіе terque quaterque, чтобы обозначить явленіе очень частымъ или сильнымъ. Встрѣчаемъ и такія сложныя образованія, составленныя по аналогіи съ греческими: trifurcifer, terveneficus и под. Чрезвычайно крѣпкій панцырь обозначается у Горація выраженіемъ: aes triplex [2]). Большое богатство у того же поэта обозначается словами: divitiae tribus amplae regibus [3]), выраженіе, съ которымъ сравниваютъ его же фразы: tribus ursis quod satis esset [4]), и tribus Antricyris caput insanabile [5]), а также Ливіево выраженіе: arma vel tribus tantis exercitibus in armamentaria congessisse [6]). Чтобы напугать Порсенну, Муцій выдумываетъ, будто 300 римскихъ юношей сдѣлали заговоръ противъ него [7]). Когда Ливій указываетъ приблизительное количество павшихъ, добычи и т. д., онъ особенно охотно приводитъ числа, которыя дѣлятся на 3 [8]). Съ той же точки зрѣнія можно объяснить и троекратное колѣнопреклоненіе въ позднѣйшее время—въ смыслѣ выраженія особаго почтенія [9]), а также троекратное воздѣваніе извѣстной весталкой Квинтой Клавдіей рукъ при ея моленіи, именно — для выраженія пламенной молитвы [10]).

(Tibull. I, 10. 63), quater et quotiens numero comprehendere non est felicem (Ov. Ars II, 447—448).

[1]) Virg. Georg. I, 281—283. Подобн. мѣста: Virg. Aen. II, 792; VI, 700—701; VIII, 230—232; X, 685. 885 s.; Ovid. Fast. II, 823; V, 247; Met. II, 270; XI, 419; Her. 4, 7; 14, 45 s.; 17, 33—34; Ars I, 552; Am. I. 7, 61—62; III, 6, 69.

[2]) Hor. Carm. I, 3, 9.

[3]) Sat. II, 2, 101.

[4]) Epist. I, 15, 35.

[5]) Epist. II, 3, 300.

[6]) Liv. XLII, 12, 10.

[7]) Liv. II, 12, 15. Друг. примѣры: Catull. 9, 2; 12, 10; 48, 3; Hor. Sat. I, 5, 12; I, 6, 43; II, 3, 116; II, 4, 76; Carm. II, 14, 5; III, 4, 79; Epist. II, 2, 164; Virg. Aen. IV, 510; VII, 275; Georg. I, 15; Tib. I, 4, 69.

[8]) Liv. XXXIV, 52 и друг. См. Neidhardt, 23—24. Сравн. цифры у Valerius Antias по выдержкамъ въ Gesch. d. rom. Lit. von. Teuffel.

[9]) Sittl, Die Gebärden der Gr. und Römer, 156.

[10]) Ovid. Fast. IV, 315, и Sittl. 190.

Изъ того, что число 3 являлось въ нѣкоторой мѣрѣ законченной и абсолютной величиной, объясняется и то, что поэты, желая доказать что-либо, часто берутъ именно 3 примѣра, ни больше, ни меньше, или, желая представить что-либо наглядно, берутъ три подобія, и ими довольствуются. Проперцій приводитъ три примѣра самой глубокой скорби [1]), Горацій тремя примѣрами доказываетъ, что именно люди высоко стоящіе всего больше подвергаются опасности пасть, и т. д. [2]). То же или сходное наблюдаемъ и въ выборѣ подобій. Овидій, желая представить количество своихъ страданій безконечно большимъ, говоритъ, что ихъ столько же, сколько кустовъ въ лѣсу, песчинокъ въ Тибрѣ, травяныхъ стеблей на Марсовомъ полѣ [3]), очевидно считая три группы предметовъ совершенно достаточными для поясненія своей мысли [4]). Нерѣдко для обозначенія какого-нибудь понятія брали 3 слова, чтобы посредствомъ ихъ соединенія выразить понятіе совершенно ясно и всесторонне. Этотъ пріемъ, имѣющій риторическую окраску, былъ въ нѣкоторой мѣрѣ освященъ религіознымъ преданіемъ, такъ какъ мы встрѣчаемъ его въ древнихъ сакральныхъ формулахъ, сохраненныхъ Ливіемъ. Здѣсь имѣется въ виду, напримѣръ, упоминаніе Ливія (основанное, вѣроятно, на довольно точной передачѣ формулы феціаловъ при объявленіи войны) «о тѣхъ предметахъ, спорныхъ пунктахъ и дѣлахъ, относительно которыхъ pater patratus римскаго народа квиритовъ предъявилъ требованіе къ представителю древнихъ латиновъ, но которыхъ послѣдніе не выдали, за которыя не удовлетворили, которыхъ не представили, хотя слѣдовало выдать, удовлетворить, выполнить» [5]). Съ этимъ сравниваются встрѣчающіяся часто выраженія благожеланія: «да послужитъ

---

[1]) Prop. IV, 9, 8.

[2]) Hor. Carm. II, 10, 9. Другіе подобные случаи: Hor. Carm. I, 22, 5; II, 6, 1—4; III, 29, 27 и др.; Epod. 17, 66 ss.; Prop. II, 1, 66 ss.; Ov. Her. 19, 101 ss.; Ep. ex Ponto II, 5, 61—62; IV, 10, 5—6.

[3]) Ovid. Trist. V, 1, 31—32.

[4]) Другіе примѣры: Tib. I, 4, 65—66; III, 3, 13—14; Prop. I, 3, 1 ss.; II, 6, 1 ss.; III, 28, 3 ss.; Ovid. Am. II, 10, 13—14; Ars I, 271—272; II, 373 ss.; Remed. 141—142; Her. 15, 197 ss.; 17, 188; Met. I, 505—506; XI, 614; XIII, 324—325; XIII, 335 ss.; Trist. IV, 1, 55—56; V, 6, 37 ss.; ex P. IV, 5, 41—43; Horat. Sat. I, 3, 95; Carm. I, 6, 13—16; I, 12, 5—6; II, 4, 3 ss.; II, 12, 21—24; III, 29, 17 ss.; Epist. I, 13, 13—15; I, 16, 50 s.; Epist. II, 1, 163. II, 2, 59—60.

[5]) Liv. I, 32, 11 и коммент. Вейссенборна.

это ко благу, счастію и благополучію» [1]). Характерны и сочетанія именъ существительныхъ группами въ три члена [2]), подобныя же соединенія прилагательныхъ или нарѣчій [3]) и глаголовъ [4]), въ томъ числѣ и извѣстное сочетаніе глаголовъ въ формулѣ претора: do, dico, addico кратко обозначаемой у Овидія выраженіемъ: tria verba [5]).

Отмѣчается нерѣдкое у римлянъ примѣненіе числа 3, рядомъ съ господствующимъ числомъ 5, при дѣленіи литературныхъ памятниковъ на книги. Къ предпочтенію цифры 3 могло иногда располагать писателя именно то значеніе, которое придавалось этому числу въ древности. Право для такого предположенія даютъ встрѣчающіяся прямыя указанія. Кассіодорій раздѣлилъ свой комментарій къ Псалтири на три части и въ заключеніе замѣтилъ: explicitus est decorus et mirabilis ordo psalmorum, numero quidem mystico terminatus [6]). Конечно, къ дѣленію литературныхъ трудовъ на три части могъ иногда располагать и матеріалъ, подлежавшій изложенію; однако этимъ однимъ трудно объяснить тяготѣніе авторовъ къ числу 3. Особое пристрастіе къ числу 3 питаетъ Варронъ: и нѣкоторыя изъ его менѣе значительныхъ сочиненій состояли каждое изъ 3 книгъ, и въ его болѣе обширныхъ трудахъ, симметрическое расположеніе которыхъ онъ не разъ

---

[1]) Quod bonum, faustum felixque sit, напр. Liv. I, 17, 10; I, 28, 7; III, 34, 2; III, 54, 8; VIII, 25, 10; X, 8, 12; XXIV 16, 9; отчасти XXII, 30, 4. Cicero De div. I, 45, 102. Срав. Guhl-Koner, II, 202 (изд. 1862).

[2]) Ovid. Met. I, 351; II, 795; II, 815, 816; III, 609; IV, 472; V, 365; VII, 185; XI, 636; Ep. ex P. IV, 4, 7; Hor. Carm. I, 1, 23—24; II, 3, 13—14; II, 13, 27—28; II, 14, 21—22; III, 29, 12; IV, 5, 13; Epod. 17, 17—18; Epist. I, 1, 46; I, 13, 10; II, 3, 248; Liv. II, 38, 4; VI, 14, 8; VII, 13, 6; XXIII, 23, 4; XXIX, 27, 2.

[3]) Напримѣръ Hor. Sat. I, 4, 90; II, 5, 43; Epist. I, 18, 6; Liv. II, 12, 14; V, 7, 10.

[4]) Ov. Fast. III, 609; Met. I, 517—518; III, 732—733, XIV, 420—421; Hor. Epist. II, 1, 2—3; Liv. II, 31; IV, 5, 5; IV, 48, 11; V, 25, 2; V, 50, 2. Данныя о трехъ глаголахъ въ наговорахъ—у Помяловскаго, Эпигр. этюды II и др. Срав. у насъ обозначеніе трехъ возрастовъ въ пословицѣ посредствомъ трехъ глагольныхъ выраженій: „родился малъ, выросъ пьянъ, померъ старъ, а свѣту не видалъ“ и под. (Шляпкинъ, Возрасты человѣч. жизни, стр. 5.

[5]) Ov. Fast. I, 47. О приведенныхъ словахъ претора, при вмѣшательствѣ его въ юрисдикцію, см. Виллемсъ, 305.

[6]) О мистицизмѣ Кассіодорія см. указанія у Teuffel и Ebert.

самъ подчеркиваетъ, число 3 замѣтно выдвигалось [1]). Что для Варрона въ этомъ случаѣ имѣлъ значенiе и особый мистическiй смыслъ, который соединялся съ числомъ 3, объ этомъ можно заключать изъ аналогичнаго явленiя, именно изъ того, что въ началѣ своихъ Imagines или Hebdomades онъ обращаетъ вниманiе на septenarii numeri, quem Graeci ἑβδομάδα appellant, virtutes potestatesque multas variasque [2]). На 3 книги раздѣлены также нѣкоторыя сочиненiя Цицерона, De bello civili Цезаря, Chronica Непота и сочиненiя нѣкоторыхъ другихъ. Эннiй предположилъ написать свои Анналы въ пяти трiадахъ, и лишь впослѣдствiи прибавилъ 16-ю книгу (съ особымъ предисловiемъ), а затѣмъ еще 17 и 18-ю книги, такъ что составилась новая, шестая трiада [3]). Горацiй, повидимому, разсчитывалъ первоначально составить только три книги лирическихъ стихотворенiй, и ихъ только и издалъ сначала особымъ сборникомъ; 4-я книга одъ была выпущена особо, уже спустя нѣкоторое время. Было мнѣнiе, что и Проперцiй также намѣренъ былъ ограничиться тремя книгами элегiй [4]). *)

А. Садовъ.

---

[1]) Сравн. хотя бы указанiя и эксцерпты у Teuffel'я

[2]) Gell. III. 10.

[3]) Plin. Hist. Nat. VII, 29, 101. Teuffel, Gesch. d. r. L.

[4]) Prop. III, 5, 9; но см. комментарiй Ротштейна къ цитов. мѣсту (по счету этого ученаго—II, 13, 25). Впрочемъ и по взгляду Ротштейна (см. его Einleit., S. XV), Проперцiй, кончая свою третью (по счету Р.) книгу, считалъ свою поэтическую дѣятельность законченною.

*) Продолженiе слѣдуетъ.

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Н.Н. Глубоковский

Преосвященный Евсевий (Орлинский), архиепископ Могилевский, бывший ректор (1847-1850 гг.) С.-Петербургской духовной академии

Опубликовано:
Христианское чтение. 1909. № 10. С. 1332-1351.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Преосвященный Евсевій (Орлинскій), архіепископъ Могилевскій, бывшій ректоръ (1847—1850 гг.) С.-Петербургской Духовной Академіи.

Евсевій (Орлинскій) оставилъ по себѣ добрую память мудраго и благостнаго архипастыря, но для С.-Петербургской Духовной Академіи, въ которой состоялъ ректоромъ и профессоромъ, онъ явился чужимъ и, кажется, жилъ и покинулъ ее нѣсколько чуждымъ.

Именовался онъ въ мірѣ Евѳиміемъ и былъ сыномъ дьячка Поликарпа Евѳиміевича Орлинскаго (скончавшагося въ 1833 г. діакономъ при прежней церкви) села Чернаго Верха, Бѣлевскаго уѣзда Тульской губерніи, гдѣ родился 21 декабря 1806 года [1]). Выросши тутъ, онъ всегда сохранялъ душевное расположеніе къ этому мѣсту, помогалъ деньгами, заботился о немъ построеніемъ храма [2]), старался выгадать и выпросить

---

[1]) Въ семинарскихъ документахъ и въ біографическихъ печатныхъ извѣстіяхъ (даже у Ив. Н. Каргопольцова) обыкновенно указывается днемъ рожденія Евѳимія Поликарпова Орлинскаго 24-е декабря 1805 г., но въ метрической записи за 1806 г. о родившихся сказано буквально такъ: „№ 39. 21 дек. Села Чернаго верха у дьячка Поликарпа Еѳимова сынъ Еѳимій. Молитву родильницѣ читалъ и младенцу имя рекъ сей же церкви священникъ Кириллъ Аѳанасьевъ; крещенъ тотъ младенецъ 26 числа сегожъ мѣсяца, при крещеніи воспріемниками были тогожъ [Бѣлевскаго] уѣзда с. Мишиной Поляны благочинный священникъ Марко Герасимовъ и прихода с. Дертихина сельца Журина господина генералъ-маіора Димитрія Михайлова Тараканова дочь дѣвица Любовь Димитріева и крещеніе совершилъ сей церкви священникъ Кириллъ Аѳанасьевъ и съ нимъ отправляли дьячекъ Поликарпъ Еѳимовъ и пономарь Ѳеодоръ Ивановъ“.

[2]) См. Письма Ректора Петербургской Духовной Академіи, Епископа *Евсевія* къ А. В. Горскому (1847—1850) въ „Прибавленіяхъ къ изданію твореній святыхъ отцевъ въ русскомъ переводѣ“, ч. XXXVII (1886 г.),

случаи для побывки при служебныхъ командировкахъ [3]), завѣщалъ туда свои книги [4]) и т. п. Учился сначала въ ближайшемъ Бѣлевскомъ Духовномъ Училищѣ, а въ 1822 г. перешелъ въ Тульскую Семинарію и обучался въ ней наукамъ богословскимъ, философскимъ, словеснымъ, историческимъ, математическимъ и языкамъ еврейскому, греческому, латинскому и нѣмецкому За весь семинарскій періодъ Евѳимій Орлинскій былъ на полукоштномъ содержаніи и—за неустройствомъ еще семинарскаго общежитія—получалъ окладъ въ 60 тогдашнихъ рублей. Занятія юноши шли успѣшно и настолько цѣнились начальствомъ, что съ 9 сентября 1826 г. до самаго окончанія семинарскаго курса ему поручено было отправлять обязанности «лектора» по среднему греческому классу, каковое званіе существовало тогда на основаніи § 37 устава 1814 г. [5]) и разсылавшагося въ 1818 г. чрезъ окружныя академическія правленія особаго распоряженія Коммиссіи Духовныхъ Училищъ; Евѳимій Орлинскій—сверхъ полукоштнаго оклада—получалъ за свое лекторство по 60 руб. въ годъ. При ревизіи Тульской Семинаріи въ іюлѣ 1828 г. профессоръ Ѳ. А. Голубинскій († 22 августа 1854 г.) обратилъ вниманіе на ревностнаго воспитанника-лектора и избралъ его для отправленія въ свою—Московскую—Духовную Академію, при чемъ истрачено было на экипировку 100 руб., выдано 10 руб. на путевые расходы и прогоны на одну лошадь, да кромѣ того полукоштный окладъ до 15 августа и лекторскій—до 1-го сентября 1828 г. Видимо, Тульская Семинарія цѣнила своего питомца,—и послѣдній оправдывалъ это вниманіе, если даже семинарскій штабъ-лекарь, свидѣтельствовавшій Евѳимія Орлинскаго,

---

стр. 771. 791. 793—794. 802. 849. См. еще Письма митр. *Филарета* къ Леониду, гдѣ упоминается (стр. 4), что Евсевій, будучи ректоромъ Спб. Дух. Академіи, поручалъ освятить на его родинѣ церковь архим. Симеону, изъ ректоровъ Псковской Семинаріи посланному управлять Донскимъ монастыремъ.

[3]) См. въ Архивѣ Св. Синода дѣло Духовно-учебнаго Управленія 9 іюня 1849 г. № 147.

[4]) См. у *Ив. Н. Каргопольцова* на стр. 17.

[5]) § 37-й семинарскаго устава 1814 г. гласитъ такъ: „Изъ старшихъ учениковъ Семинаріи избирается, по усмотрѣнію Правленія, лучшій въ пособіе учителю по классу какого-либо языка; обучаетъ начаткамъ языка отдѣльно отъ учителя, но подъ его надзоромъ, и называется Лекторомъ того языка, не исключаясь, впрочемъ, изъ числа учениковъ и не прерывая своего ученія по высшему отдѣленію“.

удостовѣрялъ, что ощущаемая имъ боль въ груди происходитъ отъ слабаго сложенія и, можетъ быть, отъ излишнихъ занятій въ наукахъ, хотя «явной болѣзни у него не явствуется». Въ Московской Духовной Академіи Евѳимій Орлинскій въ составѣ восьмого выпуска (1828—1832 гг.) выслушалъ высшій курсъ наукъ богословскихъ, философскихъ, словесности церковной и всеобщей, исторіи церковной и гражданской, а также обучался языкамъ еврейскому, греческому и нѣмецкому, отличался всегда благочестиво-научною ревностію, выдержаннымъ характеромъ [6]) и благонастроенностію [7]); кончилъ онъ седьмымъ магистромъ, имѣя товарищами Тимоѳея Успенскаго, послѣ мотрополита Кіевскаго Филоѳея († 29 января 1882 г.), А. В. Горскаго († 11 октября 1875 г.) и др.

По благочестивой склонности Евѳимій Орлинскій еще до выхода изъ академическихъ стѣнъ поспѣшилъ принять монашество и постриженъ 29 мая 1832 г. съ именемъ Евсевія въ честь священномученика, епископа Самосатскаго (конца IV в.), который прославляется, какъ «кроткій и незлобивый, смиренномудрый и тихій», «любве божественныя исполненъ», такъ что, «обличая Аріевы единомыслинники», онъ готовъ былъ принять «и нуждную смерть». Всѣ эти черты притягательно отвѣчали внутреннему настроенію и всему характеру молодого инока [8]), который 1-го іюня былъ рукоположенъ Филаретомъ

---

[6]) См. въ Дневникѣ † *А. В. Горскаго* въ „Прибавленіяхъ къ Твореніямъ св. отцевъ“ XXXIV (1884 г.), стр. 93. 94.

[7]) За февраль и мартъ 1829 г. студенты низшаго отдѣленія Александръ Горскій и Евѳимій Орлинскій отличались „благоустроенностію поведенія и неопустительною исправностію въ занятіяхъ“—по отзыву инспектора (1825—1831 гг.) Московской Академіи Евламція (Пятницкаго, † 12 марта 1862 г. на покоѣ архіепископомъ Тобольскимъ), хотя митр. Филаретъ не вполнѣ довѣрялъ послѣднему, который слишкомъ щедро и огульно разсыпалъ студентамъ свои восхваленія. См. у † о. *С. К. Смирнова* на стр. 271.

[8]) Послѣ (въ письмѣ отъ 22 іюня 1873 г.) это соотношеніе о. *А. В. Горскій* примѣнялъ къ преосвящ. Евсевію въ такихъ выраженіяхъ: „Какъ это хорошо устроилось: начинаю писать къ вамъ въ тотъ часъ, когда бы пришелъ поздравить васъ нынѣ со днемъ вашего ангела, которому церковь вручила васъ, принявъ обѣты иночества, вами предъ нею произнесенные, и у котораго въ то же время испросила вамъ новое имя въ сонмѣ преподобныхъ. Великій святитель, другъ и сотрудникъ Василія Великаго, ревностный защитникъ Православія, и неутомимый дѣятель въ разрушеніи козней нечестія, съ благоволеніемъ призираетъ на святителя, носящаго его имя и въ ревностномъ исполненіи своего пастырскаго

Московскимъ въ іеродіакона и 3-го числа въ іеромонаха, а 29-го августа академическою конференціей произведенъ (съ утвержденія Коммиссіи Духовныхъ Училищъ) на степень могистра (потомъ получивъ обычнымъ порядкомъ магистерскій крестъ) и назначенъ [9]) инспекторомъ и профессоромъ церковной исторіи и греческаго языка въ Виѳанскую Духовную Семинарію [10]), гдѣ (—согласно его прошенію и ходатайству правленія отъ 28-го октября—) съ 20 ноября 1833 г. со второго переведенъ на классъ еврейскаго языка, помѣнявшись со своимъ братомъ Иваномъ [11]), но въ концѣ 1834 г.—въ замѣнъ этого предмета—поручено ему преподаваніе пастырскаго богословія [12]). За свои труды здѣсь о. Евсевій былъ отличенъ тѣмъ, что 15 сентабря 1833 г. онъ удостоенъ званія соборнаго іеромонаха при Ставропигіальномъ Донскомъ монастырѣ [13]) и 26 августа 1836 г. «за ревность въ неусыпномъ надзорѣ за нравственностію вос-

---

долга достойно ему подражающаго". См. „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1884 г., ч. III, отд. 3, стр. 82.

[9]) Ср. къ сему Письма м. *Филарета* къ Антонію I, стр. 97.

[10]) Впрочемъ, на журналѣ правленія Виѳанской Семинаріи 3 сентября 1832 г. сбоку приписано на полѣ: „и по изъявленному имъ согласію поручить ему классъ изъясненія Св. Писанія ученикамъ высшаго и средняго отдѣленій", однако и послѣ (напр., въ журналѣ за 5 сентября 1833 г.) о. Евсевій называется „профессоромъ церковной исторіи".

[11]) Ср. о немъ у о. *А. А. Бѣляева* на стр. 27 и у *К. Я. Здравомыслова* въ отзывѣ о книгѣ † А. С. Родосскаго въ „Отчетѣ о пятидесятомъ присужденіи наградъ графа Уварова" (Спб. 1909), стр. 72.

[12]) Семинарское правленіе 5 сентября 1834 г. ходатайствовало предъ митр. Филаретомъ „о раздѣленіи класса греческаго языка на два класса по многолюдству", открывъ по сему предмету вторую профессорскую вакансію для учениковъ средняго отдѣленія—съ присоединеніемъ сюда еврейскаго языка, вмѣсто коего предполагалось поручить о. Евсевію пастырское богословіе, „какъ весьма нужное и необходимое для духовныхъ воспитанниковъ". Утверждающее предписаніе изъ правленія Московской Дух. Академіи было заслушано 14 декабря 1834 г.

[13]) Это званіе, въ каковое обыкновенно возводимы были академическіе іеромонахи—баккалавры, учреждено 18 февраля 1797 г. при императорѣ Павлѣ I (ср. и у *Ал. Н. Котовича* на стр. 6—7) и давало каждому по 33 р. 23 коп. (см. у † проф. *И. А. Чистовича*, С.-Петербургская Духовная Академія за послѣднія 30 лѣтъ: 1858—1888 гг., Спб. 1889, стр. 103), но—согласно журналамъ правленія Виѳанской Семинаріи за 10 іюня 1834 г. и 5 января 1835 г.—о. Евсевій получилъ изъ Донского монастыря за время съ 4 сентября 1833 г. по 1-е января 1834 г. 40 руб. ассигнаціями и 50 коп. сер., за первую половину 1834 г. препровождено „66 р. 50 коп. серебромъ съ лажемъ", хотя 27 іюня фактически выдано лишь 60 р. ассигн. и 50 коп. сер.

питанниковъ» Виѳанской Семинаріи получилъ одобреніе Коммиссіи Духовныхъ Училищъ. Въ бытность свою Виѳанскимъ инспекторомъ о. Евсевій,—по опредѣленію симинарскаго правленія отъ 22 мая 1834 г.,—обозрѣвалъ (съ 9-го іюля) Дмитровскія и Звенигородскія училища и представилъ о нихъ подробный отчетъ съ замѣчаніями по всѣмъ частямъ, а сверхъ сего возвратилъ обратно неистраченные имъ 20 руб. ассигнаціями изъ выданной ему на проѣздъ суммы въ сто рублей... 25 ноября 1834 г. о. Евсевія перевели инспекторомъ и профессоромъ философіи въ Московскую Семинарію, но тамъ онъ долженъ былъ наблюдать еще за исправленіемъ зданія для вновь открытыхъ въ Москвѣ Донскихъ училищъ, за что 21 февраля 1837 г. опять была ему изъявлена отъ Коммиссіи признательность [14]).

Педагогическая карьера достаточно рекомендовала о. Евсевія,—и 31 августа 1838 г. онъ перемѣщенъ инспекторомъ и баккалавромъ богословскихъ наукъ въ родную Московскую Академію, гдѣ находился подъ бдительнымъ контролемъ въ своей службѣ со стороны благоволительнаго митрополита Филарета [15]), 15 октября удостоенъ сана архимандрита [16]) и въ томъ же мѣсяцѣ опредѣленъ дѣйствительнымъ членомъ академической конференціи, въ іюлѣ 1840 г. обозрѣвалъ Нижегородскую и Саратовскую Семинаріи [17]) и 30 мая возведенъ на степень экстраординарнаго профессора [18]). Послѣ Филарета (Гумилевскаго), 7 октября перешедшаго на каѳедру викарія Псковской епархіи епископомъ Рижскимъ, о. Евсевій съ 14 сентября 1841 г. исправлялъ въ Московской Академіи должность ректора и 17—25 ноября опредѣленъ въ нее Св. Синодомъ съ сохраненіемъ профессуры по богословскимъ наукамъ;—хотя на запросъ оберъ-прокурора графа Н. А. Пратасова отъ 9 октября 1841 г. митр. Филаретъ рекомендовалъ другихъ лицъ: Іосифа (Богославскаго, † 19 февраля 1892 г. архіеп. Воронежскимъ на покоѣ), Никодима Казанцева († 11 іюня 1873 г. епископомъ Енисейскимъ на покоѣ) и Ѳеогноста (Ле-

---

[14]) Ср. для этого періода у † *Н. П. Гилярова-Платонова* II, стр. 23.

[15]) См. у † о. *С. К. Смирнова* на стр. 258. 259.

[16]) Ср. Письма м. *Филарета* къ еп. Виталію, стр. 22 и прим. 68.

[17]) Ср. къ сему Письма м. *Филарета* къ Филарету (Гумилевскому), стр. 33 и прим. 43.

[18]) См. ibid., стр. 35 и прим. 46.

бедова, † 22 апрѣля 1869 г. архіеп. Псковскимъ) [19]), но потомъ разсудилъ иначе [20]). 9 апрѣля 1842 г. о. Евсевій назначенъ еще и настоятелемъ Московскаго второкласснаго Богоявленскаго монастыря и уже $\frac{\text{18 сентября}}{\text{10 октября}}$ того же года получилъ отъ Св. Синода благословеніе за усердіе, способности и нравственный характеръ, удостоенныя митр. Филаретомъ полнаго одобренія, по случаю обозрѣнія имъ Московской Академіи. Въ послѣдней съ апрѣля 1845 г. о. Евсевій былъ членомъ строительнаго комитета по постройкѣ бани и чугунныхъ лѣстницъ, въ студенческихъ помѣщеніяхъ подъ названіемъ «чертоги» отдѣлилъ (въ 1847 г.) особыя спальни и участвовалъ въ возведеніи академическаго дома на замонастырскомъ дворѣ (на Ильинской горѣ) [21]). Внѣ непосредственной академической сферы, но по ближайшей связи съ обязательною академическою службой—онъ многократно ревизовалъ разныя Семинаріи Московскаго духовно-учебнаго округа:—въ іюлѣ 1843 г. Тульскую, Рязанскую и Калужскую, въ іюлѣ 1845 г. Костромскую и Вологодскую [22]), въ іюлѣ 1846 г. Виѳанскую [23]). 31-го

---

[19]) См. Собраніе мнѣній и отзывовъ м. *Филарета*, томъ дополн., стр. 81—82.

[20]) См. Письма м. *Филарета* къ Евсевію въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1882 г., кн. XI—XII, стр. 269. 270. *Филаретъ* (*Гумилевскій*, † 9 августа 1866 г. архіепископомъ Черниговскимъ) въ письмѣ къ А. В. Горскому отъ 5 декабря 1841 г. выражалъ радость, что преемникомъ ему по Московской академической ректурѣ назначенъ именно Евсевій: см. „Прибавленія къ твореніямъ св. отцевъ" XXXI (1883 г.), стр. 225. Видимо, изъ-за ректорскаго мѣста въ Московской Академіи шла тогда борьба, а *Никодимъ* (Казанцевъ, † 11 іюля 1874 г. епископомъ Енисейскимъ на покоѣ) даже прямо свидѣтельствуетъ, будто митр. Филаретъ назначилъ на это мѣсто Евсевія, яко бы, по интригамъ именно Филарета Гумилевскаго (см. „Чтенія въ Императорскомъ Обществѣ исторіи и древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ" 1877 г., кн. 2, отд. II, стр. 92).

[21]) См. въ Архивѣ Св. Синода по Синодальной Канцеляріи 1874 г., № 123, и у † о. *С. К. Смирнова* на стр. 315.

[22]) Ср. къ сему „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1882 г., кн. XI—XII, стр. 289. Въ Вологдѣ ревизоръ произвелъ наилучшее впечатлѣніе, и тамошній протоіерей В. И. Нордовъ (извѣстный проповѣдникъ) 12 декабря 1845 г. писалъ преосвящ. Иннокентію (Борисову), о это „человѣкъ, по-моему, превосходный": см. у † проф. *Н. И. Барсова*, Матеріалы для біографіи Иннокентія Борисова II, стр. 13.

[23]) Для послѣдней ср. „Прибавленія къ твореніямъ св. отцевъ" XXXIV (1884 г.), стр. 308.

августа 1845 г. о. Евсевій изъ Богоявленскаго монастыря переведенъ настоятелемъ второкласснаго же Высокопетровскаго, съ присвоеніемъ ему лично степени архимандрита первокласснаго [24]).

Митрополитъ Филаретъ, имѣя «доброе мнѣніе о дѣйствованіи Евсевія и о состояніи академіи» Московской при немъ [25]), видимо благоволилъ Евсевію [26]),—и ему скоро открылось болѣе широкое поприще, когда освободилась С.-Петербургская академическая ректура [27]) за переводомъ 13 января 1847 г. епископа Винницкаго Аѳанасія (Дроздова) на Саратовскую каѳедру. Изъ трехъ кандидатовъ Евсевій, рекомендованный митр. Филаретомъ, стоялъ первымъ предъ ректорами Семинарій С.-Петербургской Ѳеогностомъ (Лебедевымъ) и Владимірской — Поликарпомъ (Соснинымъ, † 18 января 1868 г.) и былъ высочайше утвержденъ 17 января 1847 г. епископомъ Винницкимъ съ настоятельствомъ въ Шаргородскомъ Спасскомъ Николаевскомъ первоклассномъ монастырѣ Подольской епархіи, а по ходатайству С.-Петербургскаго митрополита Антонія (Рафальскаго, † 16 ноября 1848 г.) Духовно-учебнымъ Управленіемъ опредѣленъ 21 января въ ректоры С.-Петербургской Академіи [28]). Разстался онъ съ Alma Mater, напутствуемый отъ митр. Филарета «благословеніемъ и пожеланіемъ преуспѣянія служенію его вездѣ, куда призоветъ Божіе Провидѣніе и священная власть» [29]), а прибылъ въ С.-Петербургъ 24 февраля въ 6 часовъ вечера и вступилъ въ академическую должность 25 числа [30]), подписавшись тогда подъ «клятвеннымъ обѣщаніемъ», какъ «Новоопредѣленный Ректоръ Санктъ-Петербургской Духовной Академіи Архимандритъ Евсевій». 9 марта

---

[24]) См. „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1882 г., кн. XI—XII, стр. 281.

[25]) См. у архим. *Григорія* на стр. 198—200.

[26]) См. и замѣчанія въ письмахъ м. *Филарета* къ Высочайшимъ особамъ I, стр. 143 и прим. 1; 152 и прим. 2.

[27]) Ср. Письма м. *Филарета* къ Антонію II, стр. 293.

[28]) По сему случаю *Иннокентій* (Борисовъ) писалъ Макарію (Булгакову), что „лучше нельзя было сдѣлать выбора. Это одинъ изъ добрѣйшихъ и благонамѣреннѣйшихъ людей“. См. „Церковный Вѣстникъ“ 1883 г., № 26, стр. 8*а*.

[29]) См. „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1882 г., кн. XI—XII, стр. 295.

[30]) См. и въ „Прибавленіяхъ къ твореніямъ св. отцевъ“ XXXVII (1886 г.), стр. 701.

1847 г. послѣдовала его хиротонія въ Казанскомъ соборѣ митр. Антоніемъ съ присутствовавшими (1843 — 1848 гг.) въ Синодѣ преосвященными Венедиктомъ (Григоровичемъ) Олонецкимъ († 7 декабря 1850 г.), Иліодоромъ (Чистяковымъ) Курскимъ († 2 февраля 1861 г.) и Гедеономъ (Вишневскимъ) Полтавскимъ († 11 октября 1849 г.) и съ викаріемъ С.-Петербургскимъ, епископомъ Ревельскимъ Наѳанаиломъ (Савченко, † 4 марта 1875 г. въ Черниговѣ). Вмѣстѣ съ симъ преосвящ. Евсевій долженъ былъ замѣнить своего предшественника по предсѣдательству въ комитетѣ для разсмотрѣнія конспектовъ о преподаваніи учебныхъ предметовъ въ Семинаріяхъ (съ 7 апрѣля 1847 г. согласно предложенію графа Н. А. Пратасова) [31]), гдѣ немало хлопоталъ [32]), и по главному наблюденію за преподаваніемъ Закона Божія въ свѣтскихъ учебныхъ и воспитательныхъ заведеніяхъ столицы и ея окрестностей (съ 15-го марта) [33]). Приходилось ему и покидать С.-Петербургъ, напр., лѣтомъ 1849 г., когда Евсевій былъ отправленъ для обозрѣнія Семинарій Псковской, Могилевской и Смоленской, но самъ потомъ просилъ продолжить командировку—частію для поправленія здоровья, особенно же для осмотра въ родномъ селѣ отстроенной имъ вчернѣ церкви [34]) и для посѣщенія не менѣе родной Академіи Московской [35]); вернулся онъ обратно 9 августа и представилъ обстоятельные отчеты о всѣхъ ревизованныхъ имъ Семинаріяхъ [36]).

Вообще петербургскій періодъ протекалъ весьма успѣшно

---

[31]) См. дѣло С.-Петербургской Дух. Академіи 1847 г. № 10. О самомъ комитетѣ этомъ ср. у † проф. *И. А. Чистовича*, Руководящіе дѣятели духовнаго просвѣщенія въ Россіи въ первой половинѣ текущаго [XIX-го] столѣтія (Спб. 1894), стр. 335 сл.

[32]) См. „Прибавленія къ твореніямъ св. отцевъ“ XXXVII (1886 г.), стр. 745. 777.

[33]) Ср. у † проф. *И. А. Чистовича* на стр. 338. Эта должность главнаго наблюдателя за преподаваніемъ Закона Божія была учреждена въ 1844 г. по мысли графа Н. А. Пратасова.

[34]) См. въ Архивѣ Св. Синода дѣло Духовно-учебнаго Управленія 9 іюня 1849 г. № 147 и въ Архивѣ С.-Петербургской Духовной Академіи 1849 г. № 40.

[35]) См. въ „Прибавленіяхъ къ твореніямъ св. отцевъ“ XXXVII (1886 г.), стр. 827.

[36]) Ср. о семъ и „Прибавленія къ твореніямъ св. отцевъ“ XXXVII (1886 г.), стр. 824. 825—826. 827—828. См. дѣло въ Архивѣ С.-Петербургской Дух. Академіи 1849 г. № 40; д. Духовно-учебнаго Управленія въ Архивѣ Св. Синода 9 іюня 1849 г. № 147.

при неослабномъ благоволѣніи высшихъ властей. Еще по поводу кандидатуръ на Винницкое викаріатство графъ Н. А. Пратасовъ Всеподданнѣйше докладывалъ, что «преимущественное право» имѣетъ именно Евсевій, «котораго труды и благонадежность въ образованіи юношества обратили на себя особенное вниманіе членовъ Св. Синода», а въ рескриптѣ 3 апрѣля 1849 г. о награжденіи орденомъ Анны 1-й степени особо отмѣчались «заслуги его по управленію преемственно двумя академіями и приготовленію образуемаго въ нихъ юношества къ достойному прохожденію священнаго сана». Власти явно цѣнили благоустроеннаго С.-Петербургскаго ректора, еще въ концѣ 1848 г. думали о послѣднемъ при замѣщеніи Рижской епископіи (послѣ Филарета, переведеннаго 6 ноября 1848 г. въ Харьковъ) [37]) и въ 1850 г. по освобожденіи Нижегородской каѳедры (за смертію Іакова Вечеркова, † 20 мая 1850 г.) [38]), а потомъ пожелали видѣть въ немъ благого устроителя новой епархіи Самарской, куда онъ былъ опредѣленъ въ день Высочайшаго повелѣнія объ открытіи послѣдней — 19 декабря 1850 г. — вскорѣ послѣ образованія Самарской губерніи [39]). Однако «преосв. Евсевій смотрѣлъ на свое назначеніе, какъ на неблаговоленіе къ нему и на оскорбленіе Петербургскаго Митрополита Никанора» [40]); даже Филаретъ Московскій утѣшалъ такъ, что этимъ способомъ «устроилось лучшее для самарской епархіи, и ее поздравляемъ болѣе, нежели его» [41]), хотя самъ скорбѣлъ, что Евсевія послали не въ Нижній Новгородъ, но «въ выгорѣвшую Самару» [42]), на «пожарище» [43]), а Филаретъ (Гумилевскій) видѣлъ въ этомъ прямое «искушеніе» [44]).

---

[37]) См. въ „Прибавленіяхъ къ твореніямъ св. отцевъ“ XXXVII (1886 г.), стр. 807.

[38]) См. Письма м. *Филарета* къ Антонію III, стр. 68.

[39]) См. у *П. Алабина* на стр. 36.

[40]) См. у о. *А. В. Горскаго* въ „Прибавленіяхъ къ твореніямъ св. отцевъ“ XXXIV (1884 г.), стр. 329. При томъ Евсевій вскорѣ заболѣлъ предъ выѣздомъ изъ С.-Петербурга: см. письмо *Макарія* у † проф. *Н. П. Барсова*, Матеріалы для біографіи Иннокентія Борисова I, стр. 80.

[41]) См. „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1882 г., XI—XII, стр. 301.

[42]) Письма м. *Филарета* къ Антонію III, стр. 68—69.

[43]) См. „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1877 г., XII, стр. 168—169; ср. ibid. 1882 г., XI—XII; стр. 301. 302. 303.

[44]) См. „Прибавленія къ твореніямъ св. отцевъ“ XXXVI (1885 г.), стр. 429—430.

И, дѣйствительно, трудное поприще предстояло въ Самарѣ, гдѣ все надо было заводить вновь,—и преосв. Евсевій по пути заѣхалъ къ Троицѣ, чтобы подкрѣпиться духомъ. Въ Самарѣ не нашлось даже приличнаго помѣщенія,—и епископъ, прибывъ туда 28 марта [45]), долженъ былъ временно пріютиться у губернатора Ст. Гр. Верховскаго († 15 сентября 1858 г.) [46]) въ «углу его квартиры изъ небольшихъ комнатъ» и послѣ скитаться въ «наемной хатѣ» [47]), перенося даже злостныя непріятности [48]). 30 марта 1851 года онъ учредилъ Самарское епархіальное управленіе, 31 числа въ Вербное воскресенье открылъ Самарскую епархію [49]), 1 апрѣля торжественно совершилъ первое священнослуженіе въ Вознесенской церкви, обращенной въ каѳедральный соборъ [50]), и бодро принялся за работу, не смотря на труды и огорченія [51]), хотя бы по тому случаю, что 7 января 1852 г. во время литургіи сгорѣлъ домъ, гдѣ едва только устроился преосв. Евсевій, заведшій тамъ домовую церковь Іоанна Богослова [52]). Пріятною неожиданностію пора-

---

[45]) См. и у *П. Алабина* на стр. 77,1.

[46]) См. у *П. Алабина* на стр. 36—37.

[47]) См. въ письмѣ о. *А. В. Горскаго* въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1884 г., ч. III, отд. 3, стр. 9.

[48]) Распространялись даже неблаговидныя сплетни, затрогивавшія и чистоту жизни преосв. Евсевія въ неудобномъ помѣщеніи, ибо „гнусная клевета“ представляла это въ „негодномъ свѣтѣ“, о чемъ сообщаетъ о. *А. В. Горскій* въ письмѣ отъ 16 мая 1853 г.: см. „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1884 г., ч. III, отд. 3, стр. 2.

[49]) См. у *П. Алабина* на стр. 76 сл.

[50]) См. у *П. Алабина* на стр. 78. 85. Впрочемъ, второй преемникъ Евсевія епископъ Герасимъ (Добросердовъ, † 24 іюня 1880 г. епископомъ Астраханскимъ) въ 1866 г. успѣшно возбудилъ дѣло о построеніи новаго каѳедральнаго собора во имя Спаса, съ двумя придѣлами: см. „Самарскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1881 г., № 12, стр. 185 сл.

[51]) Между прочимъ, пускали слухи, будто при добромъ Евсевіѣ протоіерей у него (Іоаннъ Е.) X. (Халколивановъ) беретъ по 40 р. сер. за крещеніе, о чемъ предупреждаетъ о. *А. В. Горскій* въ письмѣ отъ 18 февраля 1857 г.: см. „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1884 г., ч. III, отд. 3, стр. 13 и ср. 12.

[52]) См. и у *П. Алабина* на стр. 110. Это былъ домъ Путилова, перепроданный помѣщику Кроткову въ 1854 г., когда Евсевій задумалъ построить за городомъ собственный архіерейскій домъ съ церковію и свѣчнымъ заводомъ, а въ 1856 г. возбудилъ дѣло объ устроеніи архіерейскаго дома въ самой Самарѣ, но не успѣлъ осуществить свои проекты по случаю перевода въ г. Иркутскъ, хотя и оттуда не забывалъ перваго своего плана, стараясь матеріально поддержать его осуществле-

жаетъ его активная энергичность. Архипастырь пожелалъ самолично изучить свою епархію и каждый годъ предпринималъ неоднократныя поѣздки по всѣмъ закоулкамъ [53]), почему, обладая большою памятью и наблюдательностію, зналъ статистику губерніи лучше всѣхъ. Его заботами и попеченіями основана женская обитель въ Бузулукѣ и—въ честь Иверской Божіей Матери въ Самарѣ [54]), для которой подготовлено сооруженіе кладбищенской Покровской церкви [55]), а также приняты всѣ мѣры къ устройству мужского Николаевскаго монастыря [56]). Особою заботливостію пользовалось переведенное изъ г. Ставрополя Духовное Училище, по Евсевіемъ же предположено открытіе Семинаріи, состоявшееся послѣ его отбытія въ Иркутскъ [57]). Для огражденія православныхъ и по христіанской ревности преосвящ. Евсевій немало удѣлялъ вниманія миссіонерству, самъ бесѣдовалъ съ молоканами по селамъ подлѣ церквей (напр., въ Березовомъ Гаѣ, Яблоновомъ Врагѣ, Тягломъ Озерѣ и др.) и обращалъ къ православію, успѣвая распространять свѣтъ его среди чувашъ и магометанъ. Евсевіемъ былъ «твердо и основательно сложенъ фундаментъ Самарской церкви» [58]), и о немъ, спустя много времени, воспоминали тамъ съ благоговѣніемъ и любовію [59]). Учительность и личный авторитетъ во всѣхъ кругахъ стояли весьма высоко,—и А. В. Горскій, называя Евсевія «Владыкою предобрымъ», увѣренъ былъ слы-

---

ніе: см. „Самарскія Епархіальныя Вѣдомости" 1879 г., № 19, стр. 365—373; № 20, стр. 381—382.

[53]) И о. *А. В. Горскій* въ письмѣ отъ 27 мая 1855 г. упоминаетъ, что Евсевій „отправляется куда-то далеко": см. „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1884 г., ч. III, отд. 3, стр. 5.

[54]) Мысль о послѣдней принадлежала собственно мѣстному обществу, возбудившему ее на основаніи мѣстныхъ историческихъ преданій о существовавшей нѣкогда женской общинѣ при Самарской Спасо-Преображенской церкви; но преосв. Евсевій поддержалъ это начинаніе и направилъ его къ благополучному концу: см. „Самарскія Епархіальныя Вѣдомости" 1880 г., № 2, стр. 22—27; № 3, стр. 33—42; *П. Алабинъ* на стр. 123 сл.

[55]) „Самарскія Епархіальныя Вѣдомости" 1879 г., № 15, стр. 281—284.

[56]) См. „Самарскія Епархіальныя Вѣдомости" 1881 г., № 1, стр. 1—13; *П. Алабинъ* на стр. 116 сл.

[57]) См. еще и у *П. Алабина* на стр. 81.

[58]) См. „Самарскія Епархіальныя Вѣдомости" 1879 г., № 20, стр. 384; *П. Алабинъ* на стр. 83.

[59]) См. у о. *А. Е. Ястребова* на стр. 13.

шать о немъ лишь прекрасное [60]), а бывшій главный управляющій учрежденіями Императрицы Маріи протестантъ К. К. Гротъ еще 15 января 1868 г. писалъ ему: «Я всегда съ удовольствіемъ вспоминаю о годахъ, проведенныхъ въ Самарѣ, и знакомство съ Вашимъ Высокопреосвященствомъ составляетъ одну изъ самыхъ свѣтлыхъ сторонъ этихъ воспоминаній. Рѣдко случалось мнѣ послѣ того встрѣчать людей, личныя сношенія съ которыми были бы такъ отрадны и утѣшительны, какъ бесѣды съ Вашимъ Высокопреосвященствомъ».

Миссіонерскіе труды и послужили къ тому, что 3 ноября 1856 г. Евсевій былъ переведенъ епископомъ Иркутскимъ и Нерчинскимъ. Это сначала сильно потрясло Самарскаго владыку, яко бы имъ пренебрегаютъ, и его жалобы производили тяжелое впечатлѣніе, будто онъ человѣкъ—притязательный и недовольный [61]). Вообще же, тяжело ему было разставаться съ Самарскою паствой, которая 14 декабря при прощальномъ служеніи въ каѳедральномъ соборѣ буквально рыдала всею церковію, и ѣхать въ страшную Сибирь съ мучительнымъ чувствомъ, что его «хотятъ удалить отъ людей» [62]). Но митр. Филаретъ видѣлъ тутъ благорасположеніе начальства [63]), а тогдашній экзархъ Грузіи Исидоръ (Никольскій, † 7 сентября 1892 г. митрополитомъ С.-Петербургскимъ) разсуждалъ, что «Евсевія Богъ ведетъ путемъ особеннымъ. Въ Иркутскѣ нуженъ архіерей съ недюжинными способностями для обращенія язычниковъ. Евсевій для сего вполнѣ годенъ... Правда, что трудовъ понадобится немало, но архіереевъ для трудовъ и посылаютъ, а не для покоя».

Евсевій выѣхалъ изъ Самары [64]) 15 декабря 1856 г.

---

[60]) См. „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1884 г., ч. III, отд. 3, стр. 5. 6.

[61]) См. въ письмахъ къ Евсевію о. *А. В. Горскаго* въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1884 г., ч. III, отд. 3, стр. 9. 13.

[62]) И *Филаретъ* (Гумилевскій) писалъ 8 марта 1857 г. о. А. В. Горскому: „Доброму нашему брату, преосвященному Евсевію, выпалъ жребій пожить въ полярной странѣ. Видно, любящій его Господь наружнымъ холодомъ желаетъ собрать въ глубинѣ его души больше теплоты“. См. „Прибавленія къ твореніямъ св. отцевъ“ XXXVI (1885 г.), стр. 459.

[63]) См. „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1882 г., XI—XII, стр. 305.

[64]) Здѣсь послѣднее служеніе Евсевія предъ выѣздомъ было въ Успенской церкви при освященіи престола по случаю его передвиженія: см. „Самарскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1879 г., № 10, стр. 176.

и достаточно оправдалъ эти надежды своею ревностію съ самаго дня прибытія въ Иркутскъ 17 января 1857 г., а въ глазахъ своего друга А. В. Горскаго сталъ отселѣ «святителемъ православнаго востока» [65]). О его сибирской дѣятельности хорошо говоритъ собственное письмо къ митр. Филарету отъ 15 декабря 1858 г., т. е. всего лишь чрезъ два неполные года по переселеніи. Здѣсь мы читаемъ [66]): «Только дня два прошло, какъ я возвратился изъ послѣдняго въ этомъ году путешествія, которое простиралось на сѣверо-западъ отъ Иркутска по московскому тракту, въ оба конца до 1.400 в. Туда было мною предположено ѣхать во второй половинѣ лѣта; но непредвидѣнное путешествіе въ Кяхту воспрепятствовало исполнить предположеніе. Въ нѣкоторые дни морозы, восходившіе свыше 30 градусовъ, довольно затрудняли путешествіе. Впрочемъ, при помощи Божіей, кромѣ одного дня во всѣ дни совершалъ я литургію по сельскимъ церквамъ, которыя вездѣ теплыя, а въ иныхъ селахъ совершалъ всенощное. Вся свита бывшая со мною—пѣвчіе и діаконы—состояла изъ десяти человѣкъ. Особенною цѣлію моего путешествія было знакомство съ однимъ новоизбраннымъ Тайшею—ламайцемъ [67]), заступившимъ мѣсто своего отца, который былъ крещеный и много обѣщалъ благаго вліянія къ обращенію своего вѣдомства бурятовъ въ христіанство. Новый Тайша принялъ меня и свиту радушно. Въ домѣ его совершено всенощное. На другой день въ сосѣдней церкви, при которой погребено тѣло его родителя, послѣ литургіи, которую совершалъ я, совершена панихида по умершемъ Тайшѣ въ присутствіи его сына язычника. Это ему было очень пріятно. А въ домѣ священника мѣстнаго онъ раздѣлялъ трапезу со мною. Пріятно было видѣть, что цѣль моего посѣщенія бурятскаго Тайши достигалась въ надеждѣ... Если та надежда оправдается, кото-

---

[65]) См. „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1884 г., ч. III, отд. 3, стр. 12: письмо отъ 12 февраля 1857 г.

[66]) У † *А. Н. Львова* въ „Христ. Чтеніи“ 1899 г., № 10, стр. 652—655 и по отдѣльному изданію на стр. 497—500.

[67]) Тайшею назывался у бурятовъ наслѣдственный носитель мѣстной власти, стоявшій во главѣ „степной думы“, въ которой объединялось нѣсколько бурятскихъ родовъ; но съ 1887 г. введено здѣсь раздѣленіе на управы и управленія: см. у *П. Θ. Кратирова* въ „Тульскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1902 г., № 16, стр. 474—475, и въ „Тульской Старинѣ“ XII, стр. 7—8.

рая возбуждена словами и нѣкоторыми распоряженіями этого Тайши, то, кажется, весною мнѣ опять надобно будетъ ѣхать въ эту часть бурятскаго поселенія, — если Богу то будетъ угодно.—Каждое путешествіе мое даетъ мнѣ встрѣчать случаи непріятные и тяжелые, показывающіе недостаточность нашего понятія о благомъ вліяніи на инородцевъ. Въ помянутой странѣ бурятскаго населенія до 10 тысячъ бурятъ обоего пола, и около нихъ не нашелъ я ни одного священника, который бы заботился или имѣлъ возможность съ удобствомъ заботиться о просвѣщеніи ихъ; но, напротивъ, двоихъ встрѣтилъ такихъ, которыхъ бы надлежало немедленно отстранить отъ своихъ мѣстъ, какъ вредно дѣйствующихъ на бурятъ своимъ обращеніемъ съ ними. Хотя вполнѣ благонадежныхъ не имѣю въ виду, но по крайней мѣрѣ устраню неблагонадежныхъ, а новымъ дамъ наставленіе при назначеніи на мѣста—поступать не по примѣру предмѣстниковъ.—Мнѣ издали пишутъ, что я напрасно себя обременяю и изнуряю длинными путешествіями по труднымъ сибирскимъ дорогамъ. Могло такое слово дойти и до слуха Вашего Высокопреосвященства. Правда, что могъ я много сократить свои путешествія: законъ не могъ отъ меня требовать, чтобы я въ минувшее время, по вступленіи моемъ въ управленіе иркутскою епархіею, проѣхалъ по здѣшнимъ труднымъ дорогамъ, лѣтомъ и зимою, до 14 тысячъ верстъ. Но я дѣлалъ по сознанію долга и по внушенію совѣсти. Когда меня послали на это трудное мѣсто, то конечно не для того, чтобы я заботился объ удобствахъ своего положенія. Если бы въ этомъ отношеніи хотѣли оказать мнѣ снисхожденіе, то не послали бы меня сюда. Служивши прежде по совѣсти, мнѣ и теперь хочется исполнить долгъ по совѣсти. Говорятъ: могъ бы я довѣрить обозрѣніе отдаленныхъ частей кому-нибудь изъ священниковъ. Но около себя такихъ людей я не имѣю. При томъ такія обозрѣнія не могутъ замѣнить архіерейскаго. И каждый разъ, возвращаясь изъ путешествія, сознавалъ я нужду исполненнаго обозрѣнія болѣе, нежели когда предпринималъ оное: каждый разъ много мнѣ открывалось такого, чего можетъ быть и въ десять лѣтъ не узналъ бы я издали, если бы не рѣшился быть на мѣстѣ, а потому и не сдѣлалъ бы, или не старался бы дѣлать то, что нужно по требованію усмотрѣнныхъ обстоятельствъ».

И изъ другихъ свѣдѣній намъ извѣстно, что преосвящ.

Евсевій не напрасно взялъ «жезлъ путническій» [68]) и уже въ 1857 г. «измѣрилъ» 5.596 верстъ, а вообще путешествовалъ цѣлыми мѣсяцами непрерывно и проникалъ даже до Кяхты на китайской границѣ, не стѣсняясь ни пространствомъ, ни всевозможными неудобствами, ни прямыми опасностями [69]). Странствовалъ онъ истинно апостольски, какъ миссіонеръ-просвѣтитель, пользуясь то лодками (напр., въ 1858 г. внизъ по рѣкѣ Ангарѣ до села Кеульскаго и отъ устья р. Илимки до заштатнаго города Илимска), то ѣздя верхомъ (по горамъ около рѣки Сеть). Успѣхи этихъ самоотверженныхъ трудовъ были достаточно удовлетворительные по фактическимъ условіямъ [70]): такъ, послѣ крещенія 25 мая 1857 г. въ Иркутскомъ каѳедральномъ соборѣ вышеупомянутаго тайша Занея Хамакова съ именемъ Николая тункинскіе буряты крестились въ количествѣ 720 человѣкъ на р. Тоёнѣ въ бытность Евсевія въ Торскомъ улусѣ въ сентябрѣ того же года. За періодъ Евсевіева архипастырства въ Иркутскѣ всего обращена не одна тысяча язычниковъ. Всѣ донесенія Евсевія о религіозномъ состояніи, напр., забайкальскихъ инородцевъ были «примѣчательныя» [71]) и свидѣтельствовали объ архипастырской заботливости, которая тѣмъ почтеннѣе, что у него не было соотвѣтственныхъ помощниковъ [72]). Для прочнаго утвержденія миссіонерскаго дѣла преосвящ. Евсевій ввелъ въ Иркутской Семинаріи преподаваніе монгольскаго языка, чтобы выходящіе оттуда священники могли удобнѣе проповѣдывать среди монголо-бурятъ, а для общаго руководства составилъ брошюру: «Наставленіе священникамъ, служащимъ между язычниками и новообращенными къ православной вѣрѣ»,

---

[68]) Выраженіе о. *А. В. Горскаго* въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1884 г., ч. III, отд. 3, стр. 11.

[69]) Такъ, съ мая 1857 г. до конца 1858 г. въ пять выѣздовъ осмотрѣны Евсевіемъ церкви на пространствѣ 8.161 версты; въ 1859 г. въ три выѣзда „измѣрено“ 5.133½ в.; въ 1860 г. на три выѣзда пришлось 5.521 в.: см. у *П. Ѳ. Кратирова* въ „Тульскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1902 г., № 16, стр. 469, и въ „Тульской Старинѣ“ XII, стр. 2.

[70]) См. у *П. Ѳ. Кратирова* въ „Тульскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1902 г., № 18, стр. 550, и въ „Тульской Старинѣ“ XII, стр. 12.

[71]) См. у м. *Филарета:* Письма—къ Антонію IV, стр. 91, и къ Высочайшимъ особамъ II, стр. 61 и прим. 1; ср. и въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1882 г., XI—XII, стр. 306—307.

[72]) См. у *П. Ѳ. Кратирова* въ „Тульскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1902 г., № 19, стр. 581 сл., и въ „Тульской Старинѣ“ XII, стр. 13 сл.

которую раздавалъ всѣмъ кончающимъ воспитанникамъ и іереямъ; равно проектировалось обученіе медицинѣ, необходимой по условіямъ тамошняго быта—«тѣмъ болѣе, что (православные) миссіонеры въ Монголіи должны на каждомъ шагу встрѣчаться съ ламами» [73]). Евсевіемъ отправлена миссія въ Пекинъ [74]) и обновлена рака у мощей св. Иннокентія, при немъ присоединенъ къ Россіи въ 1858 г. лѣвый берегъ рѣки Амура и имъ вмѣстѣ съ архіепископомъ Камчатскимъ Иннокентіемъ (Веніаминовымъ, † 31 марта 1879 г. митрополитомъ Московскимъ) рукоположены два епископа: въ апрѣлѣ 1859 г. Петръ (Екатериновскій, † 27 мая 1889 г. епископомъ Томскимъ на покоѣ) въ Ново-Архангельскъ и въ мартѣ 1860 г. Павелъ (Поповъ, † 25 мая 1877 г. епископомъ Камчатскимъ) въ Якутскъ. Преосвящ. Евсевій всею душей преданъ былъ своему великому служенію въ глухой и дикой Сибири и сроднился съ нимъ, почему уже изъ Могилева писалъ 22 апрѣля 1864 г. своему почитателю, начальнику артиллеріи въ Западной Сибири генералъ-маіору П. А. Семенову: «если опять будете путешествовать по отдаленнымъ мѣстамъ южныхъ предѣловъ тобольской и томской епархіи, обратите вниманіе на мѣстности, и укажите мнѣ, гдѣ бы я могъ основать для себя келью съ тѣмъ, чтобы она со временемъ могла обратиться въ миссіонерскій монастырь, изъ котораго братія-миссіонеры удобно могли бы предпринимать путешествія къ неозареннымъ лучами божественнаго евангелія». По словамъ письма тому же лицу отъ 4 февраля 1868 г., Евсевій «любилъ мыслями странствовать по пространнымъ степямъ и кочевьямъ дикарей». Эта именно ревность отъ чистаго сердца поддерживала, ободряла и утѣшала архипастыря благословенными успѣхами [75]), хотя у него отнималось много даже физическихъ силъ и подрывалось здоровье [76]).

Вверху вполнѣ цѣнили архипастырское усердіе, — и уже

---

[73]) Ср. къ сему „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1882 г., XI—XII, стр. 307.

[74]) См. у м. *Иннокентія* въ „Прибавленіяхъ къ твореніямъ св. отцевъ“ XLIV (1889 г.), стр. 95, и у И. П. Барсукова II, стр. 167.

[75]) Неудивительно, что Евсевій поспѣшилъ сочувственно отозваться въ пользу Миссіонерскаго Общества, о чемъ ср. въ письмѣ м. *Иннокентія* въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителелей духовнаго просвѣщенія“ 1884 г., ч. III, отд. 3, стр. 36, и у И. П. Барсукова III, стр. 254—255.

[76]) См. Собраніе мнѣній и отзывовъ м. *Филарета* III, стр. 296.

31 марта 1858 г. Евсевій былъ пожалованъ саномъ архіепископа, а Высочайшимъ повелѣніемъ отъ 29 августа 1860 г., выраженнымъ въ указѣ Св. Синода 17-го сентября, былъ переведенъ въ (неважный по іерархическому рангу) Могилевъ [77]) на мѣсто Анатолія (Мартыновскаго), уволеннаго на покой 17-го іюля. Указъ пришелъ въ Иркутскъ только 20 октября, и Евсевій, отслуживъ послѣднюю литургію 21 ноября 1860 г., отправился 24-го числа на свою новую каѳедру. Тогда со всею яркостію въ прощальныхъ рѣчахъ (прот. Громова [78]), ректора Семинаріи архимандрита Димитрія) сказалась со стороны паствы вся любовь, которая была настолько непостыдна и нелицемѣрна, что—вопреки обычаямъ и предосторожностямъ—прот. Громовъ, привѣтствуя Евсевіева преемника, преосвящ. Парѳенія (Попова, † 21 января 1871 г.), при вступленіи въ архіерейскій домъ, не преминулъ рѣшительно упомянуть, какъ «недавно подвинутъ съ мѣста сего дорогой свѣтильникъ, которымъ озаряться думали мы, желали бы мы на много лѣтъ».

Прибывъ въ Могилевъ 29 января 1861 г. въ 5 часовъ вечера, архіеп. Евсевій 30-го числа отслужилъ здѣсь первую литургію и архипастырски со словомъ мира и любви утвердился на своей епархіи, которою и управлялъ 22½ года непрерывно, хотя встрѣченъ былъ не очень сочувственно [79]), и хотя были слухи о переводѣ его въ Рязань [80]) (на мѣсто архіеп. Смарагда Крыжановскаго, † 11 ноября 1863 г.) и считалась возможною кандидатура—на экзаршество (въ 1857 г.) въ Грузію [81]) (за переводомъ Исидора Никольскаго въ Кіевъ), въ Ка-

---

[77]) См. Письма м. *Филарета* къ Алексію Тверскому, стр. 225. Ср. „Богословскій Вѣстникъ" 1904 г., т. I, стр. 588.

[78]) Объ этомъ пастырѣ Иркутскомъ преосвящ. *Никодимъ* (Казанцевъ) писалъ 11 декабря 1864 г. Евсевію: „о. Прокопій Громовъ иногда прогремитъ статьею противъ слишкомъ выдающейся наглости вольномыслящихъ. Его уважаютъ и противники". См. „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1884 г., ч. III, отд. 3, стр. 40.

[79]) См. у *Н. М. Иващенко* въ „Могилевскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1908 г., № 12, стр. 452, гдѣ еще сообщается, какъ самъ Евсевій отмѣчалъ, что при первомъ его служеніи „народа въ церкви было довольно, но немного".

[80]) См. Письма м. *Филарета* къ Высочайшимъ особамъ II, стр. 206 и прим. 1.

[81]) См. Собраніе мнѣній и отзывовъ м. *Филарета* IV, стр. 296: отзывъ оберъ-прокурору графу А. П. Толстому отъ 27 декабря 1857 года.

зань (въ 1863 г.) [82]) и въ Ярославль [83]) (на мѣсто Леонида, † 15 декабря 1876 г.). Могилевская каѳедра была не изъ легкихъ [84]). Теперь Евсевій попалъ въ совершенно иной край, гдѣ православіе въ «довольно таки разстроенной» епархіи нуждалось въ очищеніи, оживленіи и защитѣ отъ «ветхаго кваса уніи» [85]) и отъ вліяній, злоумышленій и пропаганды католицизма. Значитъ, здѣсь требовалось разбудить и разжечь православно-русское чувство, прояснить и освѣтить православное самосознаніе, охранить и обезпечить религіозно-церковнымъ напоминаніемъ и назиданіемъ. Привлеченіемъ святынь съ Аѳона и торжественными процессіями и служеніями по сему случаю въ 1867 году владыка оживлялъ память того, какъ еще за 400 лѣтъ свѣтъ вѣры Христовой пришелъ сюда именно съ Востока и искони былъ православнымъ, почему унія являлась искаженіемъ истинной православной чистоты. И это оживленіе было столь ярко и дѣйственно, что возвратъ къ православію изъ польскаго панства, шляхты и крестьянъ начался въ 1865 г. знаменательнымъ переходомъ одного Могилевскаго помѣщика съ большимъ семействомъ изъ той самой фамиліи Рагозы, изъ которой былъ и кіевскій митрополитъ Михаилъ Рагоза († 1599 г.), соблазнившій западно-русское населеніе въ концѣ XVI вѣка къ отпаденію отъ православной вѣры отцовъ и отъ русской народности.—Для постояннаго церковнаго

---

[82]) См. Письма м. *Филарета* къ Высочайшимъ особамъ II, стр. 211—212.

[83]) † Архіеп. *Никаноръ* (Бровковичъ) въ „Русскомъ Архивѣ" 1908 г., кн. 5, стр. 126—127.

[84]) Преосвящ. *Никодимъ* (Казанцевъ) писалъ 6 мая 1870 г. Евсевію: „Вашему Высокопреосвященству желаю во здравіи продолжать вѣковую службу правящаго святителя на каѳедрѣ не всякому легкой" (см. „Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1884 г., ч. III, отд. 3, стр. 40). Кажется, и самъ Евсевій не вполнѣ одобрялъ своего предшественника, архіеп. Анатолія (Мартыновскаго, † 9 августа 1872 г. на покоѣ), судя по выдержкѣ (у *Л. Ст. Мацѣевича,* Къ біографіи Архіепископа Анатолія Мартыновскаго въ „Трудахъ Кіевской Духовной Академіи" 1883 г., № 11, стр. 52. и у о. *М. Едлинскаго* на стр. 135) изъ его письма отъ 15 сентября 1862 г. къ архіеп. Кишиневскому Антонію (Шокотову, † 13 марта 1871 г.), подлинникъ котораго хранится въ библіотекѣ Кіевской Дух. Академіи Муз. рук. № 562. Впрочемъ, Анатолій еще раньше спѣшилъ предупредить Евсевія о непорядкахъ въ Могилевской епархіи, хотя вину сему указывалъ въ недостаткѣ тамъ способныхъ людей (см. у о. *М. Едлинскаго* на стр. 82—83).

[85]) Выраженія м. *Филарета* въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1882 г., XI—XII, стр. 311.

назиданія и православнаго воспитанія архіеп. Евсевій горячо заботился о построеніи, обновленіи, украшеніи святынями и иконами церквей въ самомъ Могилевѣ и въ провинціи, собирая средства со всѣхъ концовъ Россіи и привлекая къ нему членовъ царствующаго дома, іерарховъ (митр. Филарета), губернаторовъ (мѣстнаго А. П. Беклемишева), купцовъ (Ив. Ив. Четверикова въ Москвѣ), обители русскія и заграничныя, ходатайствую предъ Св. Синодомъ объ ассигнованіяхъ, учреждая спеціальные комитеты и т. п. Можно полагать, что за весь Могилевскій періодъ Евсевіемъ созданы и обновлены цѣлые десятки церквей.—Въ интересахъ приготовленія достойнаго и убѣжденнаго пастырства Евсевій большое вниманіе удѣлялъ духовно-учебнымъ заведеніямъ: при немъ Семинарія ремонтирована и расширена примѣнительно къ требованіямъ новаго устава; Могилевское Дух. Училище обновлено и увеличено приготовительнымъ классомъ, а въ 1867 г. освящена обновленная училищная церковь; Буйничское женское училище окончательно открыто 3 сентября 1864 г. по обновленному и приспособленному къ мѣстнымъ условіямъ уставу, но архіепископъ не разъ просилъ Св. Синодъ о переводѣ его въ Могилевъ; Гомельское Дух. Училище перемѣщено въ другое, лучшее зданіе; въ въ Мстиславскомъ устроена училищная аптека. Владыка тщательно и душевно слѣдилъ за всею учебною жизнію, былъ ласковъ къ ученикамъ и воспитанницамъ и не рѣдко приглашалъ къ себѣ лѣтомъ на дачу въ Печерскъ [86]), гдѣ «отдавалъ не мало времени попеченію» о своихъ юныхъ гостяхъ и такъ очаровывалъ юношей, что одинъ (Н. Н. Клириковъ, бывшій потомъ старшиною Могилевскаго братства) называлъ (въ письмѣ отъ 7 сентября 1875 г.) эти «дни лучшими днями отпуска». И предъ кончиною Евсевій не забылъ распорядиться, чтобы часть книгъ перешла въ Могилевскую Семинарію (1.480 экземпляровъ) и въ училище.—Наконецъ, архипастырь не преминулъ употребить усилія, чтобы парализовать антиправославныя и антирусскія вліянія костеловъ, почему,—гдѣ это требовалось,—они были частію закрыты и частію возвратили православныя святыни. Но архипастырь дѣйствовалъ здѣсь не по враждѣ и не ради нападенія, а единствнно по отеческому попеченію о своей паствѣ, и потому

---

[86]) Печерскъ въ 3-хъ верстахъ отъ Могилева; тамъ Евсевій устроилъ прекрасный садъ, о чемъ см. у о. *М. Едлинскаго* на стр. 114. 115,1.

всѣ указанныя событія совершались тихо, безъ осложненій, и самъ онъ пользовался уваженіемъ отъ иновѣрцевъ [87]), не отказываясь отъ посѣщенія ихъ при своихъ объѣздахъ по епархіи [88]), а вообще всему «Могилевскому духовенству далъ лучшее прежняго направленіе мирными средствами» [89]).—Наряду съ этимъ преосв. Евсевій не оставлялъ миссіонерства среди раскольниковъ и въ 1866 г. началъ дѣло объ открытіи при Могилевскомъ православномъ братствѣ особаго противораскольническаго отдѣла; штунда, латыши-переселенцы (въ селѣ Высокомъ, Оршанскаго уѣзда) и даже евреи [90]) тоже захватывались въ кругозоръ архипастырской заботливости Евсевія *).

Н. Глубоковскій.

---

[87]) Извѣстно, напр., что даже служенія и проповѣди Евсевія посѣщались и католиками, о чемъ см. у *Н. М. Иващенко* въ „Могилевскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1908 г., № 12, стр. 456—457.

[88]) Но касательно гощеній у римско-католиковъ см. у м. *Филарета* въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1882 г., XI—XII, стр. 308.

[89]) См. Письма м. *Филарета* къ Высочайшимъ особамъ II, стр. 128.

[90]) Ср. къ сему у м. *Филарета* въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1882 г., XI—XII, стр. 308.

*) Окончаніе слѣдуетъ.

Санкт-Петербургская православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

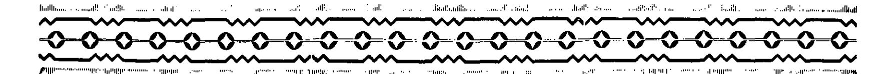
Н.И. Петровский

Меры к упорядочению преподавания Закона Божия

Опубликовано:
Христианское чтение. 1909. № 10. С. 1352-1370.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009



Мѣры къ упорядоченію преподаванія Закона Божія.

I.

По поводу открытія въ текущемъ году съѣзда законоучителей свѣтскихъ учебныхъ заведеній появились на страницахъ «Новаго Времени» двѣ статьи—въ № 11967 неизвѣстнаго автора подъ названіемъ «Съѣздъ законоучителей свѣтскихъ учебныхъ заведеній» и въ № 11199 извѣстнаго публициста М. Меньшикова подъ названіемъ «Учители Закона». Оба автора пытаются въ означенныхъ статьяхъ рѣшить вопросъ о причинахъ малоуспѣшности преподаванія Закона Божія въ смыслѣ недостаточности религіознаго и нравственнаго воздѣйствія законоучителей на учащуюся молодежь и указать, какъ надо поставить это дѣло, чтобы получить отъ него болѣе положительные результаты, чѣмъ тѣ, которые мы видимъ теперь. Въ виду чрезвычайной важности и жизненности затронутаго этими статьями предмета, въ настоящее время, время особаго упадка вѣры и нравственности, крайне необходимо для дѣла выяснить, что въ этихъ статьяхъ соотвѣтствуетъ истинному взгляду на затронутый предметъ и можетъ быть принято во вниманіе при разсмотрѣніи Св. Синодомъ постановленій состоявшагося съѣзда законоучителей, и что составляетъ заблужденіе. Попробуемъ это сдѣлать, начавъ со статьи «Съѣздъ законоучителей свѣтскихъ учебныхъ заведеній».

II.

Пожелавшій остаться неизвѣстнымъ авторъ этой статьи, констатируя фактъ религіозной *малодѣйственности* препода-

ванія Закона Божія въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ, выражающійся въ близкомъ къ безбожію душевномъ состояніи большинства оканчивающихъ курсъ въ этихъ заведеніяхъ, ставитъ съѣзду законоучителей задачу разыскать причины этого «чудовищнаго и гибельнаго, съ точки зрѣнія строительства общественной и исторической жизни, явленія и хоть что-нибудь придумать для ослабленія его». Самъ авторъ при этомъ такъ рѣшаетъ эту, поставленную имъ съѣзду, задачу. Слово Спасителя и апостоловъ, которое поразило, умилило и восхитило язычниковъ, побѣдило грековъ и римлянъ, не воспринимается нашими дѣтьми не потому, конечно, чтобы они были болѣе дики, чѣмъ готы, и развратнѣе современниковъ Нерона и Клавдія, а потому очевидно, что слово это передается дѣтямъ *иначе*, не такъ, какъ оно передавалось въ первые вѣка христіанства, когда сами научавшіе слову Спасителя были заражены этимъ словомъ, а потому и слушателей своихъ заражали имъ, и не съ такимъ одушевленіемъ, какъ передается оно въ настоящее время духовенствомъ католическимъ и лютеранскимъ и даже разными сектантами. Признавъ такимъ образомъ ближайшею причиною маловоздѣйственности на учащихся преподаванія Закона Божія неумѣніе и неспособность вести это дѣло самихъ законоучителей, авторъ пытается при этомъ увѣрить, что эта неспособность нашего духовенства быть на высотѣ своего пастырскаго служенія происходитъ-де отъ того, что у насъ пастырское служеніе—привиллегія сословная, въ то время какъ на Западѣ «*всѣ сословія* служатъ церкви, служатъ преподаваніемъ, проповѣдничествомъ, законоучительствомъ, священствомъ; служатъ въ храмѣ, въ училищѣ, въ литературѣ, на улицѣ; религія тамъ разлилась по странѣ; «ключи разумѣнія» всѣмъ открыты; черпать «живой воды Евангелія» призваны всѣ, допущены всѣ». Между тѣмъ «само наше духовенство не настолько численно, чтобы изъ него одного, изъ нѣсколькихъ сотъ тысячъ сложившихся родовъ, фамилій, рождалось столько талантовъ, сколько требуется церкви». Поставивъ себѣ очевидно цѣль какъ можно болѣе опорочить духовенство и уронить его авторитетъ въ глазахъ общества, авторъ не стѣсняется при этомъ прибѣгать даже къ неправдѣ. Откуда-то онъ взялъ, что «почему-то въ семинарію, куда купцы и горожане «стараго склада», стараго духа, охотно отдавали бы своихъ сыновей, вмѣсто чуждыхъ имъ по духу классическихъ гимназій, былъ закрытъ доступъ всѣмъ «иносословнымъ». Совер-

шенно голословны также слѣдующія утвержденія автора: «Духовенство жалуется на отчужденность другихъ сословій отъ него; между тѣмъ оно первое и само отгородилось отъ всѣхъ сословій и отгородилось въ первомъ шагѣ, въ начальномъ и среднемъ образованіи. «Духовные интересы» почти не допускаются на страницы свѣтскихъ изданій, потому что уже ребятокъ своихъ, дѣтей своихъ духовенство отвело въ сторону, сказавъ: вотъ они одни, только эти, особаго, нашего духа и склада люди, будутъ вамъ совершать службы Божіи и научатъ всѣхъ Закону Божію».—Признавъ такимъ образомъ неспособность нашего духовенства, въ виду его сословности, быть на высотѣ пастырскаго служенія и на отчужденность его отъ общества, авторъ пытается указать, какъ поправить дѣло. «Допустите, говоритъ онъ, служить церкви всѣхъ, допустите свободно и широко; пустите въ семинаріи дѣтей свѣтскихъ людей: и Евангельское слово запылаетъ вездѣ, оно запылаетъ въ храмѣ, на площади и, наконецъ, въ школѣ, въ преподаваніи».

Познакомивъ читателей въ общихъ чертахъ и сужденіяхъ съ статьею «Съѣздъ законоучителей свѣтскихъ учебныхъ заведеній», постараемся разобрать, что въ этой статьѣ соотвѣтствуетъ истинному взгляду на затронутый предметъ и можетъ быть принято къ руководству, и что составляетъ заблужденіе.

По увѣренію автора разсматриваемой статьи слово Божіе не воспринимается нашею учащеюся молодежью потому, что слово это передается ей нашими законоучителями не такъ, какъ оно передавалось въ первые вѣка христіанства, когда сами научавшіе слову Божію были заражены этимъ словомъ, а потому и слушателей своихъ заражали имъ, и не съ такимъ одушевленіемъ, какъ передается оно духовенствомъ католическимъ и лютеранскимъ и даже сектантами. Выводъ изъ этого получается тотъ, что въ томъ, близкомъ къ безбожію, душевномъ состояніи большинства нашей учащейся молодежи, каковое констатируетъ въ своей статьѣ авторъ, повинны исключительно одни только законоучители. Такъ ли дѣйствительно обстоитъ дѣло? Увы, къ сожалѣнію, далеко не такъ, иначе легко было бы поправить дѣло подборомъ отвѣчающихъ своему назначенію законоучителей. Что воспитаніе въ духѣ вѣры не зависитъ только отъ воздѣйствія воспитателя, усматривается изъ того всѣмъ извѣстнаго факта, что и у стоящихъ на высотѣ своего служенія законоучителей въ числѣ питомцевъ всегда

бываютъ помимо дѣтей религіозныхъ и безбожники. Отъ чего же это? Отъ того, что вѣра не есть наука, вѣрѣ нельзя научить, такъ какъ она воспринимается сердцемъ, а не разумомъ. Это правда, что слово Христово побѣдило язычниковъ, но всѣхъ ли, которымъ было проповѣдано, и отъ умѣнія ли только и способа проповѣданія зависѣлъ успѣхъ проповѣди въ первые вѣка христіанства, когда она была особенно успѣшна? Изъ исторіи распространенія Евангелія усматривается, что прежде всего не вняли ученію Христа евреи. За Христомъ послѣдовала самая незначительная часть еврейскаго народа, не смотря на то, что слово Христово было проповѣдано ему самимъ Христомъ. Почти то же можно сказать и относительно результатовъ проповѣди апостоловъ, разнесшихъ ученіе Христово по всей землѣ. Не всѣ слышавшие слово благовѣстія приняли его. Свѣтъ Христова ученія проникалъ въ среду язычества постепенно, а не вдругъ, какъ хочетъ увѣрить авторъ, утверждая, что «пламя Евангелія разливалось неудержимо, сжигая въ себѣ грѣшную персть древнихъ цивилизацій». Изученіе религіознаго состоянія языческаго міра въ эпоху предъ пришествіемъ Христа на землю и въ ближайшіе за симъ первые вѣка христіанской эры даетъ намъ ключъ къ выясненію дѣйствительныхъ факторовъ, способствовавшихъ безпримѣрному успѣху проповѣди ученія Христова за это время среди язычниковъ. Не чуждое и языческому міру *исканіе истины* и въ особенности *религіозной* привело ко времени пришествія Христа на землю весь сознательный языческій міръ къ послѣднему логическому выводу—признанію языческихъ боговъ ложными. Разувѣрившись въ своихъ богахъ, такіе язычники, тяготясь несвойственнымъ человѣку состояніемъ внѣ религіи, естественно стремились къ исканію Бога *истиннаго*. Понятно, съ какимъ вниманіемъ они прислушивались ко всякому новому ученію о Богѣ. Не мудрено, поэтому, нисколько, что раздавшаяся какъ бы въ отвѣтъ на ихъ исканія проповѣдь ученія Христова, *ученія Божескаго, а не человѣческаго,* всецѣло овладѣла ихъ *жаждавшими истины* сердцами. И теперь происходитъ то же самое. Не потому Христово ученіе не воспринимается нами, что оно проповѣдуется намъ не съ достаточнымъ увлеченіемъ и заразительностью, а единственно отъ того, что къ воспріятію его мы не предрасположены, не готовы. Просто оно не отвѣчаетъ всему нашему духовному складу и, какъ таковое, какъ противорѣчащее уже сложившемуся въ насъ отъ вліянія окружающей среды и дру-

гихъ факторовъ въ жизни взгляду на земную жизнь, не дѣйствуетъ на насъ, не захватываетъ насъ.—Такимъ образомъ изъ сказаннаго само собой становится очевиднымъ, что для того, чтобы слово Христово было воспринято, *необходима* прежде всего *соотвѣтствующая внутренняя душевная подготовка* къ воспріятію этого слова. О необходимости такой подготовки, подходящей почвы для слова Божія, лучше всего можно видѣть изъ притчи Христовой о сѣятелѣ.

Что касается дѣтей, то подготовка ихъ къ религіозной жизни и дѣятельности совершается прежде всего въ семьѣ. Вѣра всасывается ребенкомъ съ молокомъ матери и въ первые годы развивается и укрѣпляется исключительно отъ воздѣйствія на него родителей или лицъ. ихъ замѣняющихъ. Такимъ образомъ *въ школу дѣти являются уже съ извѣстной подготовкой — религіозной и нравственной.* Въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, какого характера была эта подготовка,—положительнаго, съ зачатками вѣры и доброй нравственности, или отрицательнаго, съ задатками религіознаго индиферентизма и даже безбожія и нравственной распущеннсстп и испорченности,—и результаты при дальнѣйшемъ религіозномъ воспитаніи дѣтей въ школѣ получатся конечно неодинаковые: въ первомъ случаѣ постепенное, подъ продолжающимся вліяніемъ семьи, укрѣпленіе въ вѣрѣ и доброй нравственности и во второмъ случаѣ—постепенное, въ виду уже заложеннаго въ семьѣ религіознаго индеферентизма и недостаточности воздѣйствія въ школѣ часто одного только законоучителя, отпаденіе отъ вѣры со всѣми послѣдствіями и для нравственнаго состоянія отпадающаго.— Такимъ образомъ, ближе всего повинными въ близкомъ къ безбожію душевномъ состояніи большинства оканчивающихъ курсъ въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ надо признать прежде всего родителей. Послѣднимъ, поэтому, вмѣсто того, чтобы искать причины религіознаго убожества своихъ дѣтей гдѣ-то въ сторонѣ, не мѣшало бы при этомъ оглянуться на себя и посмотрѣть, не представляютъ ли ихъ дѣти въ религіозномъ отношеніи копій ихъ самихъ.

Покончивъ съ этимъ главнымъ вопросомъ — о ближайшей причинѣ религіознаго убожества части учащейся молодежи, обсудимъ, насколько повинны въ малодѣйственности преподаванія такимъ дѣтямъ Закона Божія законоучители. *Долгъ законоучителей*, коимъ ввѣряется преподаваніе учащейся молодежи Закона Божія, *продолжить дѣло родителей — утвер-*

дить дѣтей въ вѣрѣ и воспитать въ правилахъ нравственности. Это по мѣрѣ возможности и дѣлается законоучителями. Въ противномъ, т. е. въ разрушеніи въ дѣтяхъ еще не окрѣпшей вѣры и извращеніи въ нихъ нравственнаго чувства, никто обвинить законоучителей не можетъ, за неимѣніемъ для такого обвиненія никакихъ данныхъ, даже единичныхъ. Я сказалъ, что законоучители дѣлаютъ свое дѣло по мѣрѣ возможности, имѣя въ виду, что дѣло воспитанія ведется вѣдь прежде всего не исключительно одними ими. Прежде всего дѣти въ большинствѣ случаевъ остаются еще подъ вліяніемъ и руководствомъ родителей. Въ такомъ разѣ сила вліянія на воспитаніе дѣтей самихъ родителей несомнѣнно будетъ преодолѣвать всякое другое, менѣе близкое и менѣе продолжительное, вліяніе: вѣдь законоучителю отводится не болѣе одного часа на каждое отдѣленіе въ день. Принимая во вниманіе, что за исключеніемъ этого часа весь остальной день дѣти находятся дома подъ вліяніемъ родителей и въ школѣ подъ вліяніемъ воспитателей и учителей, невольно приходишь къ мысли: что же можетъ сдѣлать законоучитель въ этотъ часъ, и въ правѣ ли мы приписывать столь часто встрѣчающееся среди учащейся молодежи религіозное убожество нерадѣнію и неумѣнію дѣлать свое дѣло законоучителей. Примите къ этому во вниманіе, что часто сотрудники законоучителя въ дѣлѣ воспитанія дѣтей, воспитатели и учители школы, не только не содѣйствуютъ законоучителю, но прямо разрушаютъ то, что тотъ созидаетъ. Нельзя не придавать значенія и тому обстоятельству, что дѣло законоучителя связано программами, ограничено рамками, въ виду чего стремленіе тѣхъ изъ нихъ, кои пожелали бы посвятить все предоставленное имъ время, исключительно воспитанію дѣтей въ духѣ ученія Христова, встрѣчаетъ почти неустранимыя препятствія.—Послѣ такого обслѣдованія обстоятельствъ, въ кои поставлено у насъ дѣло преподаванія Закона Божія, почти не остается поводовъ винить въ худыхъ результатахъ отъ этого дѣла однихъ законоучителей.

Утвержденіе свое о томъ, что духовенство наше никогда не было воодушевлено преподавательскимъ жаромъ, авторъ ничѣмъ не подкрѣпляетъ. Не находя прямыхъ данныхъ для подкрѣпленія этого утвержденія, авторъ пытается доказать его косвенно, путемъ сравненія, а именно: «Одушевляющая сила передачи Закона Божія, говоритъ онъ, несравненно слабѣе въ нашемъ духовенствѣ, нежели въ католическомъ и даже въ лю-

теранскомъ; она слабѣе же, чѣмъ у нашихъ духоборовъ, старообрядцевъ, баптистовъ, вообще у сектантовъ». Но вѣдь какъ дерево узнается по плодамъ его, такъ вѣдь и всякая дѣятельность человѣка оцѣнивается по ея результатамъ. Никакого преимущества въ результатахъ просвѣтительной дѣятельности католическаго и лютеранскаго духовенства сравнительно съ таковою же дѣятельностью нашего духовенства мы не видимъ. Полуязыческіе по своей жизни народы Запада, только по своему внѣшнему, чисто обрядовому, культу признаваемые христіанами, съ внѣшней стороны мало чѣмъ разнятся отъ русскаго народа. Послѣдній въ массѣ своей даже болѣе, чѣмъ первые, религіозенъ съ чисто внѣшней обрядовой стороны, а нравственное состояніе его безспорно гораздо выше, чѣмъ на Западѣ. До какого развитія дошли безбожіе, невѣріе и религіозный индеферентизмъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и нравственное разложеніе общества на Западѣ, достаточно видно изъ всѣмъ извѣстныхъ фактовъ попранія религіи въ католической Франціи и надруганія надъ религіей въ католической Испаніи.

Чтобы покончить со статьею неизвѣстнаго автора, остается разобрать, насколько основательно возводимое имъ на все духовенство обвиненіе въ неспособности его, въ виду якобы его сословности и вслѣдствіе этого нравственной бѣдности и безцвѣтности, быть на высотѣ своего пастырскаго служенія. Прежде всего (даже если и допустить, что духовенство наше представляетъ изъ себя сословіе, касту) неправильно утвержденіе автора, что все сословное бѣдно, безцвѣтно, безсильно. Напротивъ, кастовая организація способствуетъ состоящимъ въ ней постепенно совершенствовать свое дѣло. Въ томъ-то и горе, что духовенство наше не представляетъ изъ себя замкнутой касты, какъ это напримѣръ было у евреевъ, гдѣ цѣлое колѣно Левіино было назначено для служенія при храмѣ. Будь бы такъ, т. е. если бы духовенство у насъ представляло замкнутое сословіе, навѣрно оно было бы на высотѣ своего служенія. На самомъ дѣлѣ духовенство у насъ никогда не представляло замкнутаго сословія. Высокое, сравнительно съ податными и купеческимъ сословіями, соціальное положеніе нашего духовенства всегда притягивало въ свою среду немало выходцевъ изъ этихъ сословій. Влекомые въ духовное сословіе съ одной стороны тщеславіемъ, а съ другой—корыстными, чисто личными цѣлями, такіе люди, попадая въ чуждую и несвойственную имъ среду, только грязнили эту среду. Между

тѣмъ болѣе интеллигентныя природныя дѣти духовенства, вслѣдствіе крайне пренебрежительнаго и презрительнаго до брезгливости отношенія къ этому сословію другихъ сословій, а также въ виду крайне неблагопріятно сложившагося матеріальнаго положенія сословія и другихъ, не менѣе важныхъ, побужденій, въ массѣ бѣжали изъ сословія. Постоянный выходъ изъ сословія лучшихъ силъ съ одной стороны и съ другой—постоянный притокъ, взамѣнъ выбывшихъ, людей, исключительно преслѣдующихъ только личныя цѣли — и создали настоящее положеніе дѣла. Такъ это продолжается и теперь, не смотря на то, что бывшій оберъ-прокуроръ Св. Синода К. Побѣдоносцевъ, замѣтивъ постоянное бѣгство изъ сословія лучшихъ силъ, пытался всевозможными способами задержать ихъ въ сословіи: семинаристы по прежнему въ массѣ бѣжали и бѣгутъ изъ сословія. Изъ товарищей пишущаго эти строки ушло по окончаніи семинаріи и устроилось въ другихъ вѣдомствахъ на гражданскую службу не меньше одной трети всѣхъ окончившихъ семинарію. И это были все болѣе способные изъ товарищей.—На мѣсто этихъ уходящихъ изъ сословія лучшихъ его силъ сюда шли, какъ я уже говорилъ выше, дѣти крестьянъ, мѣщанъ, купцовъ. Доступъ этимъ иносословнымъ въ семинарію (вопреки совсѣмъ голословному утвержденію автора) всегда былъ открытъ свободно, безъ всякаго различія. Лучшіе изъ нихъ, наравнѣ съ сиротами духовныхъ лицъ,—въ особенности при недостаточности родителей, — получали отъ семинаріи и казенное содержаніе, и пособія. Правда и изъ этихъ иносословныхъ выходили достойные служители церкви, но такихъ были единицы; большинство же изъ нихъ только засоряютъ сословіе. Вотъ въ сущности вѣрное изложеніе причинъ многихъ недостатковъ и дефектовъ въ средѣ нашего духовенства.

Итакъ доступъ въ среду духовенства открытъ всѣмъ желающимъ. Что же касается предложенія автора допустить, какъ на Западѣ, служить церкви всѣ сословія, то на это можно сказать, что это отчасти уже осуществлено и у насъ. Отъ дѣла Христова и у насъ никто не устраняется. Было бы лишь желаніе именно дѣлать дѣло Божіе, а дѣло такое всегда найдется. Для такого дѣла у насъ существуетъ не мало благотворительныхъ и просвѣтительныхъ учрежденій и обществъ, а при приходскихъ церквахъ, за малыми исключеніями, приходскія попечительства.

Что же касается того предпочтенія, которое отдается духовенству предоставленіемъ ему исключительныхъ правъ на преподаваніе Закона Божія, то для каждаго искренно вѣрующаго и желающаго и дѣтей своихъ видѣть вѣрующими такое предпочтеніе вполнѣ понятно. Кому-же можетъ быть ввѣрено самое близкое и дорогое дѣло утвержденія въ вѣрѣ Христовой и воспитаніе въ правилахъ ученія Христова, какъ не освѣненному особою благодатію служителю Христа, постоянному духовному руководителю не только дѣтей нашихъ, но и насъ самихъ.

III.

Авторъ статьи «Учители Закона» весь вопросъ о мѣрахъ къ упорядоченію преподаванія Закона Божія сводитъ къ вопросу о томъ, что долженъ преподавать законоучитель и какъ, и рѣшаетъ этотъ вопросъ такимъ образомъ. «Единственно возможная программа Закона Божія, говоритъ онъ, заключается въ Евангеліи, содержащемъ въ себѣ весь Законъ Божій, и потому «законоучители хорошо-бы сдѣлали, если бы ограничились передачей дѣтямъ одного Евангелія». Разсуждая такъ, авторъ наивно полагаетъ при этомъ, что «только при такомъ усвоеніи слово Божіе становится повелительнымъ и руководящимъ, вплетаясь во всѣ движенія воли человѣка и направляя ихъ въ свое русло». Совсѣмъ иначе, по представленію г. Меньшикова, преподается Законъ Божій нашими законоучителями. «Законоучители, говоритъ онъ, разсказываютъ Законъ Божій своими словами, и ученики отвѣчаютъ имъ уроки своими же словами. И законоучитель искажаетъ слово Божіе, и ученикъ, и это искаженіе вошло въ правило, въ общепринятый обычай. Именно этотъ обычай и губитъ у насъ всякую религіозность. Не зная точно Закона, начинаютъ пересказывать его. Толкуютъ вкривь и вкось; искажаемое безъ конца великое ученіе становится неузнаваемымъ». И далѣе: «У насъ полагаютъ, что самое важное въ Законѣ Божіемъ *объяснить* его, довести до *пониманія* ученика». Вотъ въ сущности все, что съ разными варіяціями не одинъ разъ повторяетъ въ своей статьѣ г. Меньшиковъ. Далѣе утвержденія того, что достаточно научить дѣтей *подлиннымъ словамъ Христа* и для того заставить их заучить Евангеліе *наизусть*, и все остальное (жизнь по Евангелію) само собою приложится,— г. Меньшиковъ не идетъ.

Итакъ, для того, чтобы сдѣлать нашихъ дѣтей христіанами, достаточно, по убѣжденію г. Меньшикова, научить ихъ подлиннымъ словамъ Христа и для того заставить ихъ выучить наизусть Евангеліе. Но есть ли въ томъ дѣйствительная надобность и такъ ли на самомъ дѣлѣ преподается нашими законоучителями Законъ Божій, какъ изображаетъ г. Меньшиковъ? Прежде всего сущность Христова ученія заключается въ столь немногихъ словахъ, что для того, чтобы выловить эту сущность изъ Евангелія, вовсе не требуется заучиванія его наизусть. Притомъ вся сущность ученія Христова, а именно: заповѣди Его о любви къ Богу и къ ближнему,—на коихъ по слову Самого Христа утверждается весь Законъ,—Его же заповѣди блаженства и наконецъ Самимъ Имъ переданная намъ чрезъ Апостоловъ молитва Господня «Отче Нашъ»—все это въ дѣйствительности заучивается дѣтьми по требованію законоучителей буквально наизусть. Точно также, буквально наизусть, заучиваются дѣтьми Символъ вѣры, заповѣди Моисеевы и наиболѣе употребительныя молитвы. Все же остальное, какъ не содержащее въ себѣ догматическаго ученія, а заключающее только повѣствовательное описаніе событій изъ жизни человѣчества до пришествія Христа (исторія Ветхаго Завѣта) и изъ жизни Іисуса Христа (исторія Новаго Завѣта) дѣйствительно преподается дѣтямъ въ доступныхъ имъ разсказахъ, но большею частію въ самомъ близкомъ соотвѣтствіи съ текстомъ Библіи и Евангелія, а иногда почти буквально, лишь въ переводѣ на понятный дѣтямъ русскій языкъ. Нѣкоторыя поясненія (но не толкованія) при этомъ дѣлаются по необходимости. Отъ этихъ поясненій неприкосновенность текста заученныхъ наизусть догматическихъ формулъ (допустимъ такое выраженіе) не страдаетъ, такъ какъ такія поясненія дѣлаются не въ цѣляхъ замѣны ими буквальнаго текста, а только въ цѣляхъ его освѣщенія,—и слѣдовательно текстъ отъ этого не искажается. Пояснимъ это примѣрами. Если при обученіи дѣтей заповѣди Моисеевой «Не сотвори себѣ кумира»..., не ознакомите ихъ кратко съ идолопоклонствомъ, или при обученіи молитвѣ Господней не догадаетесь сдѣлать для нихъ понятнымъ выраженіе «не введи насъ во искушеніе» сообщеніемъ имъ подходящихъ примѣровъ искушенія, то они сами попросятъ поясненія этихъ, непонятныхъ для нихъ, выраженій. И подобныхъ поясненій требуетъ отъ законоучителя чуть не каждая строка неприкосновеннаго текста Библіи и Евангелія. Су-

дите сами, можно ли эти объясненія назвать перетолковываніемъ текста, искаженіемъ его.—Что же касается того обстоятельства, что библейскія и евангельскія событія передаются дѣтямъ въ доступныхъ для нихъ разсказахъ, а не въ подлинномъ буквальномъ текстѣ, то таковой способъ передачи дѣтямъ евангельскихъ и библейскихъ повѣствованій нисколько не ведетъ къ искаженію передаваемыхъ своими словами событій. Вѣдь и у евангелистовъ, непосредственно видѣвшихъ и наблюдавшихъ жизнь Іисуса Христа, разсказывается объ отдѣльныхъ событіяхъ Его жизни неодинаково, а у каждаго съ своеобразными оттѣнками и подробностями, не повторяющимися у другихъ. Законоучитель, комбинирующій повѣствованія всѣхъ четырехъ евангелистовъ въ одинъ доступный для дѣтскаго пониманія разсказъ, этимъ самымъ только облегчаетъ работу учащихся, безъ каковой помощи сами они едва-ли осилѣли-бы эту работу.

Такимъ образомъ никакой надобности въ заучиваніи наизусть Евангелія не видится и тѣмъ болѣе, что оно заключаетъ въ себѣ преимущественно повѣствовательное описаніе событій изъ жизни Христа. Притомъ самый процессъ заучиванія наизусть не только не содѣйствуетъ проникновенію въ духъ заучиваемаго, но, напротивъ, затрудняетъ это, отвлекая все вниманіе на запоминаніе чисто внѣшняго буквеннаго сочетанія словъ и выраженій. Въ томъ-то и горе, что мы слишкомъ много удѣляемъ вниманія буквѣ Закона, а не духу его. Это-то и отвлекаетъ насъ отъ существеннаго. Полагая достаточнымъ знать Законъ, мы совсѣмъ забываемъ о необходимости исполнять его. Книжники, имѣя Законъ написаннымъ на воскриліяхъ одеждъ своихъ, всегда имѣли его такимъ образомъ предъ глазами своими. И между тѣмъ это обстоятельство нисколько не дѣлало ихъ болѣе ревностными, сравнительно съ другими обыкновенными людьми, блюстителями Закона. Напротивъ, больше всего навлекли на себя обличеній Христа въ противозаконныхъ поступкахъ именно книжники.

Итакъ изученіе Евангелія, хотя бы даже и наизусть, нисколько не способствуетъ утвержденію въ вѣрѣ и укрѣпленію въ намѣреніи слѣдовать Христову ученію. Для этого требуется что-то другое, а именно—необходимая почва, подготовка къ воспринятію слова Христова. Если въ сердцѣ нѣтъ этой почвы, нѣтъ жажды истины и исканія ея, то безуспѣшны будутъ всѣ старанія привить ее. Нельзя при такомъ состояніи сердца

увлечь его, заразить истиною, какъ бы горячо ни взяться за это дѣло. Это настолько общеизвѣстный и очевидный фактъ, что почти не нуждается въ поясненіи. Припомните Іуду, всегда бывшаго вмѣстѣ съ другими апостолами около Христа—возымѣло ли какое-либо дѣйствіе на него слово Христа? Припомните, какая малая часть еврейскаго народа послѣдовала за Христомъ: а вѣдь народу этому слово Христово было возвѣщено ранѣе, чѣмъ всѣмъ другимъ народамъ, и притомъ Самимъ Христомъ. Припомните наконецъ, всегда ли и вездѣ ли сопровождалась успѣхомъ проповѣдь апостоловъ, проповѣдь въ первые вѣка христіанства мучениковъ. Такимъ образомъ до очевидности ясно, что *слово Божіе можетъ быть воспринято людьми взрослыми только въ томъ случаѣ, когда есть для того соотвѣтствующая подготовка — извѣстное состояніе сердца, предрасположеніе его къ воспріятію Божіей истины. Въ такомъ только случаѣ слово Божіе дѣйственно, кѣмъ бы оно ни было проповѣдано; и въ такомъ только случаѣ оно, падая на подготовленную почву, приноситъ плоды—возрождаетъ сердце къ вѣрѣ и наполняетъ его жаждою слѣдовать Божіему указанію.*

Что касается дѣтей, то вѣра всасывается ими съ молокомъ матери. *Религіозное чувство у дѣтей пробуждается и развивается исключительно подъ вліяніемъ родителей и окружающаго ихъ въ первые годы общества.* Такимъ образомъ *въ школу дѣти являются уже съ извѣстной подготовкой религіозной и нравственной.* Въ то же время дѣти,—если только они обучаются не въ закрытыхъ учебныхъ заведеніяхъ,—продолжаютъ оставаться подъ вліяніемъ семьи и общества. При такихъ условіяхъ воздѣйствіе законоучителя на дѣтей сравнительно очень кратковременно и незначительно. Вѣдь большую часть времени дѣти попрежнему остаются подъ вліяніемъ семьи: въ школѣ же нерѣдко попадаютъ подъ вліяніе такихъ воспитателей, которые всѣми силами стараются разрушить то, что успѣлъ посѣять въ сердцахъ дѣтей законоучитель. Если помимо того прибавить, что законоучители связаны программами, поставлены въ извѣстныя границы, то почти не остается поводовъ винить въ религіозномъ индиферентизмѣ и безбожіи учащейся молодежи только однихъ законоучителей и приписывать это неумѣнію ихъ быть на высотѣ пастырскаго служенія. Еще менѣе находится поводовъ предъявлять къ законоучителямъ, а слѣдовательно и ко всѣмъ духовнымъ пастырямъ

нашимъ, требованіе быть святыми,—г. Меньшиковъ высказываетъ сожалѣніе, что законоучители не святые, а грѣшные, какъ всѣ мы. Хорошо и то, что пастыри наши не продаютъ государственные интересы, не расхищаютъ казну, не развращаютъ народъ, дѣлаютъ свое дѣло тихо, безъ шума, безъ крика, безъ самовосхваленія. Никто не отрицаетъ, что пастыри должны быть образцомъ, примѣромъ для своихъ пасомыхъ. Всѣмъ извѣстно, какое сильное дѣйствіе производятъ на вѣрующихъ пастыри высоконравственные, а тѣмъ болѣе люди святые, подвижники, старцы; но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы постоянное, повседневное воздѣйствіе на насъ такихъ людей было для насъ полезно и сопровождалось благими для насъ послѣдствіями. Да и нѣтъ въ томъ надобности: единственный недосягаемый образецъ для насъ человѣка праведнаго, святаго, къ подражанію которому мы должны стремиться всѣми силами своего духа, всегда предъ нами, это Богочеловѣкъ Христосъ Іисусъ.

IV.

Покончивъ съ разборомъ только что разсмотрѣнныхъ статей, попытаемся изыскать тѣ способы, коими дѣло воспитанія учащейся молодежи могло бы быть поставлено на вѣрный путь и поднято на подобающую высоту. Въ виду особой цѣнности для государства тѣхъ результатовъ, кои могутъ быть достигнуты надлежащей постановкой этого дѣла, и великой трудности предстоящей задачи, *необходимо напрячь на это дѣло всѣ силы государства. Всѣ должны оказать свое содѣйствіе осуществленію этой задачи, начиная съ правительства и кончая самимъ обществомъ* въ лицѣ родителей учащейся молодежи. Чтобы согласовать работу въ этомъ дѣлѣ всѣхъ, кои пожелаютъ принять въ ней участіе, необходимо прежде всего опредѣлить общую для всѣхъ задачу въ этомъ дѣлѣ. Задача эта для истиннаго христіанина ясна до очевидности. Если не хотимъ быть христіанами только по имени, и желаніе себѣ и дѣтямъ нашимъ доброй христіанской жизни въ насъ искренно, то прежде всего должны стараться оправдать носимое нами имя Христа и для того весь укладъ нашей жизни построить въ точномъ соотвѣтствіи съ требованіемъ заповѣди Его, т. е. въ основу всѣхъ нашихъ поступковъ и отношеній къ ближнимъ положить заповѣдь Его о любви къ Богу и ближнимъ. Несоотвѣтствіе нашихъ поступковъ и всей

нашей жизни съ требованіями этой заповѣди придаетъ нашей жизни характеръ чисто языческій. Измѣнить нашу жизнь, построить ее сообразно Божественному указанію, содѣйствовать въ томъ же нашимъ ближнимъ не только руководствомъ и указаніемъ, но и помощію—вотъ общая для всѣхъ насъ задача, вотъ та необозримая нива, на которой каждый изъ насъ имѣетъ возможность потрудиться во славу Божію.

Попытаемся теперь дать нѣкоторыя частныя указанія того, кто и какой трудъ долженъ принять на себя на этой общей нивѣ, и какія измѣненія необходимо сдѣлать съ одной стороны въ нашей жизни и съ другой—въ главнѣйшемъ для сего дѣла учрежденіи духовномъ.

Вѣра и добрая нравственность прививаются прежде всего въ семьѣ родителями. Поэтому *родители, желающіе воспитать своихъ дѣтей христіанами, должны болѣе всего сами о томъ заботиться, прививая имъ религіозное чувство съ самыхъ раннихъ дней пробужденія въ нихъ сознанія*. Это достигается легко и незамѣтно, если родители сами искренно религіозны. Примѣръ въ этомъ отношеніи родителей глубоко западаетъ въ дѣтскую душу и пробуждаетъ въ ней врожденное ей чувство вѣры. Вмѣстѣ съ тѣмъ *родители должны съ самыхъ раннихъ лѣтъ развивать въ дѣтяхъ чувства любви къ добру и отвращенія отъ зла*. Въ этомъ дѣлѣ, какъ и въ дѣлѣ вѣры, собственный примѣръ родителей—ихъ дѣла и поступки—является почти единственно вѣрнымъ средствомъ достиженія цѣли, добраго воспитанія дѣтей. Никакія наставленія и убѣжденія въ этомъ случаѣ не помогутъ, если дѣти будутъ слышать одно, а видѣть другое. Доброй нравственности научить нельзя; она такъ же, какъ и вѣра, должна быть привита и выращена въ дѣтскомъ сердцѣ постояннымъ добрымъ воздѣйствіемъ родителей, примѣромъ ихъ собственнаго поведенія. Въ то же время *родители должны принимать всѣ мѣры къ огражденію своихъ дѣтей отъ вредныхъ вліяній и примѣровъ извнѣ, устраняя все, что можетъ испортить дѣтей и увлечь ихъ на ложную дорогу*. Такое наблюденіе за духовною жизнью дѣтей и огражденіе ихъ отъ соблазна родители не должны оставлять и по поступленіи дѣтей въ школу. Напротивъ, въ это-то время родители должны въ особенности чутко присматриваться къ жизни дѣтей и соотвѣтственно получаемымъ наблюденіямъ употреблять свое вліяніе, такъ какъ съ поступленіемъ въ школу для дѣтей создается новая, большею

частію вредная среда вліянія—отъ товарищей. *Въ дѣтствѣ также нужно пробуждать въ дѣтяхъ чувство состраданія къ ближнимъ въ ихъ несчастіяхъ и стремленіе въ этихъ случаяхъ оказать имъ помощь.* Вотъ вкратцѣ все, что должны главнымъ образомъ принимать къ руководству при воспитаніи дѣтей родители.

Въ школѣ воспитаніе дѣтей въ духѣ ученія Христова поручается законоучителю и воспитателямъ. При тѣхъ условіяхъ, при которыхъ приходится вести это дѣло въ настоящее время, нѣтъ возможности поставить это дѣло на надлежащую высоту. Необходимо поэтому прежде всего поставить это дѣло въ такія условія, благодаря которымъ были бы устранены всѣ тормазы, такъ или иначе затрудняющіе теперь надлежащее веденіе этого дѣла. Для этого *необходимо*, во-первыхъ, *сократить программы Закона Божія, выбросивъ изъ нихъ все второстепенное, не оказывающее непосредственнаго вліянія на воспитаніе дѣтей.* Въ программахъ Закона Божія желательно оставить только сущность Христова ученія и главнымъ образомъ ученіе объ отношеніи человѣка къ Богу и къ ближнимъ. Эту часть ученія Христова хорошо бы ввести въ программы даже въ уширенномъ объемѣ. Въ особенности полезно подробно ознакомить дѣтей съ ученіемъ Христа о прощеніи обидъ, о любви къ врагамъ, о неосужденіи ближнихъ, объ отреченіи отъ земныхъ благъ, о самоотверженіи и проч. Вмѣстѣ съ тѣмъ *вмѣнить законоучителямъ въ обязанность приложить все стараніе главнымъ образомъ къ укрѣпленію дѣтей въ вѣрѣ и къ насажденію въ ихъ сердцахъ сѣмянъ доброй христіанской жизни.* При руководствѣ и подъ воздѣйствіемъ законучителя дѣти должны проникнуться духомъ христіанскаго ученія и еще въ школѣ развить въ себѣ привычку сообразовать всѣ свои поступки съ требованіями этого ученія.

Во-вторыхъ — *необходимо дѣло воспитанія дѣтей въ учебныхъ заведеніяхъ объединить.* При существующемъ порядкѣ веденія этого дѣла, когда воспитаніе дѣтей поручается многимъ лицамъ (законоучителю, воспитателямъ, учителямъ), дѣло это никогда не можетъ быть поставлено на надлежащую высоту. Въ виду отсутствія въ этомъ дѣлѣ общей программы, одной и той же для всѣхъ цѣли и общаго для всѣхъ руководящаго начала, всѣ эти лица ведутъ это дѣло каждый по своему, а въ результатѣ «возъ и понынѣ тамъ». Эта несогласованность

въ дѣланіи одного и того же дѣла получается главнымъ образомъ отъ того, что воспитатели и учители у насъ нисколько не подготовлены къ христіанскому воспитанію дѣтей. Помимо того, не мало среди нихъ людей прямо безнравственныхъ и невѣрующихъ. Что же такіе люди могутъ привить дѣтямъ, кромѣ безбожія и чисто языческаго взгляда на жизнь. Необходимо отъ такихъ воспитателей и учителей освободиться какъ можно скорѣе, замѣнивъ несоотвѣтствующихъ своему назначенію людьми достойными, вѣрующими и нравственными. *Надлежаще подобранному* такимъ образомъ *составу воспитателей и учителей вмѣнить въ обязанность вести дѣло воспитанія дѣтей въ согласіи съ законоучителемъ.* Необходимы для этого хотя бы еженедѣльныя общія ихъ совѣщанія съ законоучителемъ. Только согласованная такимъ образомъ дѣятельность законоучителя и воспитателей будетъ приносить надлежащіе плоды.

Въ-третьихъ—*необходимо повысить качество законоучителей, точнѣе всего духовенства.* Этого возможно достигнуть только кореннымъ реформированіемъ всего строя воспитанія въ духовныхъ семинаріяхъ. *Задачей семинарскаго воспитанія и образованія надо поставить исключительно приготовленіе достойныхъ пастырей церкви.* Въ виду сего, курсъ семинарскихъ наукъ надо приспособить только для этой цѣли, и потому все ненужное для будущихъ служителей Христа въ теперешнемъ курсѣ исключить изъ него, какъ излишній балластъ. Помимо соотвѣтствующаго для пастырскаго служенія образованія, семинарія должна дать своимъ питомцамъ соотвѣтствующее сему служенію воспитаніе—приготовить изъ нихъ людей высоко нравственныхъ, способныхъ быть свѣтильниками міру. Изъ семинаріи должны выходить люди, проникнутые духомъ ученія Христа и жаждою самоотверженно служить Ему. Само собою разумѣется, что изъ оканчивающихъ курсъ ученія въ семинаріяхъ къ пастырскому служенію и законоучительству должны быть допускаемы лучшіе. Непроявившіе влеченія къ пастырскому служенію могутъ быть назначаемы только для служенія въ клирѣ чтецами и пѣвцами при богослуженіи и то лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда и этому служенію будутъ отвѣчать своимъ добрымъ нравственнымъ поведеніемъ.

Но для оздоровленія духовенства и очищенія его отъ засоренія одной указанной мѣры—о реформѣ семинарскаго воспитанія—не достаточно. Духовенство наше въ массѣ своей

никакого матеріальнаго обезпеченія за труды свои отъ государства не получаетъ. Духовенству предоставляется довольствоваться добровольными подаяніями отъ прихожанъ. Это, зависимое отъ своихъ пасомыхъ, матеріальное положеніе и послужило ближайшею и главнѣйшею причиною разрушенія въ глазахъ простого народа авторитета пастырей и презрительнаго до брезгливости отношенія къ нимъ интеллигентнаго общества. Загнанное, вслѣдствіе такого положенія дѣла, духовенство въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей терпѣливо переносило и свое незавидное матеріальное положеніе, и презрительное отношеніе къ себѣ общества. Но не могли сносить это все видѣвшія дѣти этихъ пастырей, всѣми осмѣянные семинаристы, и въ виду сего въ массѣ бѣжали изъ своей среды, предоставляя занять свои мѣста тѣмъ самымъ хамамъ, отъ издѣвательства коихъ они бѣжали. Этого бѣгства изъ сословія лучшихъ его силъ не остановить, не создавъ предварительно сносныхъ условій для его существованія, такъ какъ *только вполнѣ независимое отъ пасомыхъ матеріальное положеніе духовенства дастъ почву для созданія нормальныхъ взаимныхъ отношеній между пастырями и пасомыми*. Государство, обезпечивая духовенство, поступило бы только справедливо. Духовенство несетъ самую существенную для государства работу, ничего за эту работу отъ него не получая. Мало того, государство не оплачиваетъ даже такого труда духовенства, какой во всѣхъ другихъ случаяхъ имъ оплачивается. Духовенство ведетъ государству самые важные для него и его подданныхъ документы (всякаго рода метрическія книги), не получая ничего не только за свои труды, но и за канцелярскія принадлежности, и давая громадный доходъ государству гербовымъ сборомъ. *Было бы простою только справедливостью обезпечить духовенство*. Это было бы вмѣстѣ съ тѣмъ и самою мудрою и разумною мѣрою къ поднятію вѣры и нравственности.

Наконецъ, *немалую пользу могло бы оказать дѣлу воспитанія подрастающихъ поколѣній само христіанское общество болѣе дѣятельнымъ и участливымъ отношеніемъ къ дѣламъ церкви и отзывчивостью на нужды неимущей и нуждающейся братіи*. При теперешнемъ состояніи общества почти невозможно вступающимъ въ его среду молодымъ поколѣніямъ, даже при всемъ желаніи и наличности подготовки ихъ къ доброй христіанской жизни, начать жить этою, особою отъ всего общества, жизнью. Соблазнъ шумной, вѣчнымъ праздни-

комъ бѣгущей, жизни настолько великъ, что даже люди съ сильною волею часто не въ силахъ устоять противъ него. *Необходимо бороться съ этимъ соблазномъ жизни*, но не единичными разрозненными силами, а *совмѣстными усиліями всего общества*. Бороться съ этимъ соблазномъ необходимо потому, что чисто языческая по своей обстановкѣ жизнь наша ничего, кромѣ разрушительныхъ послѣдствій для нашего здоровья, намъ не даетъ. *Необходимо такую жизнь измѣнить, заполнивъ ее сознательнымъ здоровымъ трудомъ на пользу себѣ и ближнимъ*. Но для этого необходимо придти путемъ сравненія къ признанію превосходства такой жизни и для насъ самихъ, и для окружающаго общества. *Лучшіе просвѣщенные представители христіанскаго общества должны* поэтому поставить своею цѣлію *способствовать пробужденію такого сознанія въ массахъ* съ одной стороны распространеніемъ здоровой просвѣтительной христіанской литературы и здоровыхъ полезныхъ развлеченій, а съ другой стороны отвлеченіемъ всѣми возможными способами общества отъ ничегонедѣланія и развлеченій нездоровыхъ и отъ чтенія порнографической литературы. Въ особенности худо, по язычески, проводятся у насъ праздники. Для успокоенія совѣсти многіе считаютъ необходимымъ сходить утромъ въ праздничный день въ храмъ; но потомъ, полагая, что исполнено такимъ образомъ все, что требуется отъ христіанина въ праздникъ, позволяютъ себѣ все. Въ результатѣ отъ такого провожденія праздниковъ, кромѣ крайне вредныхъ послѣдствій для здоровья,—скверныя воспоминанія о скверно проведенномъ праздникѣ и безполезная потеря часто усиленнымъ трудомъ заработанныхъ денегъ, каковыя могли бы быть употреблены болѣе разумно и съ большею пользою.

Въ деревнѣ еще больше потребность въ отвлеченіи народа отъ такого вреднаго провожденія праздниковъ и въ пріученіи его къ труду въ будніе дни. Вотъ туда бы и направить наши просвѣщенные взоры: о какое безпредѣльное поле для нашей дѣятельности увидѣли бы мы. Вѣдь въ деревнѣ часто все горе отъ недостатка знанія, умѣнія: по уборкѣ хлѣба крестьяне во многихъ мѣстностяхъ проводятъ всю зиму безъ дѣла, отъ того, что не знаютъ никакого ремесла, никто ихъ такому ремеслу не научилъ. Это почти вынужденное бездѣлье развращаетъ народъ, пріучая его къ лѣни и въ рабочее время. Мало того, бездѣлье тянетъ къ развлеченію, въ деревнѣ—къ кабаку. *Что-*

бы поднять нашъ народъ, необходимо нестолько просвѣщеніе, почти ему непригодное, сколько *наученіе его какому-либо производительному и полезному въ его хозяйствѣ труду.* Вотъ къ этому-то благородному и благодарному дѣлу приложить бы свои свободныя силы нашему просвѣщенному интеллигентному обществу, вмѣсто того, чтобы растрачивать ихъ на пустыя затѣи и нездоровыя развлеченія: и народъ отвлекли бы отъ пьянства и бездѣлья, и сами бы дѣломъ занялись. Только такимъ путемъ, заполняя все свое время полезнымъ себѣ и ближнимъ трудомъ, создадимъ добрую христіанскую жизнь и исполнимъ свое назначеніе на землѣ.

Н. Петровъ.

Келломяки.
24 августа 1909 года.
